برصغیر میں
اسلامی جدیدیت

تصنیف
پروفیسر عزیز احمد

ترجمہ
ڈاکٹر جمیل جالبی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

برصغیر میں اسلامی جدیدیت

برصغیر میں

اسلامی جدیدیت

پروفیسر عزیز احمد

ترجمہ

ڈاکٹر جمیل جالبی

*

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

طبع اوّل : ۱۹۸۹ء
تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : سراج منیر
ناظم ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور

مطبع : ایمان پرنٹرز، لاہور

2019

قیمت : [redacted] روپے

اِنتساب

پروفیسر عزیز احمد نے انگریزی زبان میں لکھی ہوئی یہ کتاب

پروفیسر گسٹاف اے فان گرونیبام

(Prof. Gustave E. von Grunebaum)

کے نام معنون کی ہے

میں اس اُردو ترجمے کو جمیلہ ہاشمی کی بیٹی

عاشی کے نام

معنون کرتا ہوں

فہرست

٭

اِس کتاب کے بارے میں

یہ آج سے کم و بیش رُبع صدی پہلے کی بات ہے کہ ۱۹۶۲ء اور ۱۹۶۳ء کے درمیان، مَیں نے ایک کتاب "پاکستانی کلچر" کے نام سے لکھی جس کا ذیلی عنوان "قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ" تھا۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس کا تعلق اُس خواب سے تھا جو مَیں نے نوجوانی میں دیکھا تھا اور جس کی تعبیر کی تلاش میں آج تک، جب کہ دونوں وقت مِل رہے ہیں، سرگرداں ہُوں۔ "پاکستانی کلچر" کے دو ابواب میں مذہب اور کلچر کے مسئلہ پر بحث کرتے ہُوئے مَیں نے برِصغیر میں گزشتہ سو سال کی دینی و مذہبی تحریکات کا مطالعہ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے، بطورِ مثال پیش کیا تھا۔ اس تعلق سے جتنی بات مجھے کہنا تھی وہ مَیں نے کہہ ضرور دی تھی لیکن مَیں چاہتا تھا کہ گزشتہ سو سال کی دینی و مذہبی تحریکات کا مطالعہ زیادہ گہرائی اور تفصیل کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس موضوع کے سارے چھوٹے بڑے پہلو سامنے آجائیں۔ یہ خواہش ابھی ذہن میں تازہ تھی کہ ۱۹۶۷ء میں ایک کتاب، انگریزی زبان میں "برِصغیر میں اسلامی جدیدیت: ۱۸۵۷ء تا ۱۹۶۴ء" کے نام سے شائع ہُوئی جس کے مصنف میرے محترم دوست

پروفیسر عزیز احمد تھے جو اُردو دنیا میں ایک بڑے ادیب، مترجم، نقاد اور ناول و افسانہ نگار کی حیثیت سے شہرت رکھتے تھے اور جن کی ایک اور انگریزی کتاب "برِ صغیر میں اسلامی کلچر" کے نام سے ۱۹۶۴ء میں شائع ہو کر ساری دنیا کے علمی حلقوں میں شہرت کا باعث ہوئی تھی۔ کتاب پڑھی تو بعض حصوں سے اختلاف کے باوجود، بحیثیتِ مجموعی بہت پسند آئی۔ کم و بیش یہ اُسی نوعیت کا کام تھا جو میں اپنے طور پر اور اپنے انداز سے کرنا چاہتا تھا لیکن میرے کام میں اور اس کتاب میں ایک فرق یہ تھا کہ پروفیسر عزیز احمد نے یہ کتاب انگریزی زبان میں مغربی قارئین کے لیے لکھی تھی، جیسا کہ اس کتاب کے پہلے جملے سے ظاہر ہے اور میں اگر کتاب لکھتا تو برِ صغیر کے قارئین کے لیے لکھتا اور اردو زبان میں لکھتا۔ عزیز احمد صاحب جب بھی پاکستان آتے اور ملاقات ہوتی تو اپنی ان دونوں کتابوں کی تعریف سُن کر کہتے کہ جالبی صاحب! اگر یہ ایسی کتابیں ہیں، جیسا کہ آپ کہتے ہیں، تو ان کا ترجمہ اُردو زبان میں بھی ہو جانا چاہیے۔ میں نے کئی لوگوں کو ان کتابوں کی طرف متوجہ کیا لیکن ترجمہ کرنے کے لیے کوئی تیار نہ ہوا۔ اس عرصے میں پروفیسر عزیز احمد بھی وفات (۱۶ دسمبر ۱۹۷۸ء) پا گئے۔ ۱۹۸۰ء کے لگ بھگ جب میں "تاریخِ ادبِ اُردو" کی جلد دوم سے فارغ ہوا اور تھکن دُور کرنے کے لیے سستا رہا تھا تو خیال آیا کہ اب مجھے خود ہی ان دونوں کتابوں کا ترجمہ کر دینا چاہیے۔ تقریباً ڈھائی سال کے عرصے میں، دوسرے اور کاموں کے ساتھ ساتھ، ان کتابوں کے تراجم کا پہلا مسودہ تیار ہو گیا۔ اس کے بعد مجھے دوسری مصروفیات نے ایسا گھیرا کہ میں ان تراجم پر نظرِ ثانی کر کے دوسرا اور تیسرا مسودہ تیار نہ کر سکا۔ نومبر ۱۹۸۷ء میں جب اسلام آباد آیا تو میں نے طے کیا کہ "تاریخِ ادبِ اُردو" کی جلد سوم و چہارم پر کام شروع کرنے سے پہلے ان تراجم پر نظرِ ثانی کر کے انہیں دُرست و تیار کر دیا جائے تاکہ یہ شائع ہو سکیں اور فکر و خیال کے منجمد دریا کی برف کی موٹی تہ کو پگھلانے میں معاون ثابت ہو سکیں۔ ہمیں ذہنی و فکری سطح پر، اپنے زندہ مسائل کے حوالے سے، ایسی ہی کتابوں اور ایسے ہی مطالعوں کی ضرورت ہے تاکہ ہم زندگی اور معاشرے کو آگے بڑھانے والی

"سوچ" کی طرف مائل ہو سکیں اور فکرِ نو کا سورج، بادلوں کی اوٹ سے، طلوع ہو سکے۔
آپ اس کتاب سے اتفاق کریں یا اختلاف، یہ آپ کو سوچنے اور اپنی موجودہ صورتِ حال کا جائزہ لینے کی طرف مائل ضرور کرتی ہے۔ آپ کو اس میں ایک معروضی و مثبت نقطۂ نظر ملے گا۔ اس کی ہر سطر مستند حوالوں سے آراستہ ہے۔ میں نے یہ ترجمہ صرف ترجمہ کے لیے نہیں کیا بلکہ اپنے معاشرے میں فکرِ نو کی رفتار کو تیز تر کرنے کے لیے کیا ہے۔
وہ لوگ جنہوں نے انگریزی کتاب پڑھی ہے گواہی دیں گے کہ اس کا ترجمہ کتنا مشکل کام تھا۔ میں نے ترجمہ متن کے عین مطابق کیا ہے اور انگریزی کے پیچیدہ جملوں اور عزیز احمد کے تہ دار اسلوب کو بھی اُردو زبان کے مزاج سے قریب رکھنے کی کوشش کی ہے۔ جملے کی ساخت اور نحوی ترکیب کے تعلق سے یہ ویسی ہی کوشش ہے جیسی آپ کو "ارسطو سے ایلیٹ تک" اور "ایلیٹ کے مضامین" یا محمد حسن عسکری کے مترجمہ ناول "مادام بواری" میں نظر آتی ہے۔ اس اسلوب سے ہمارے نئے مصنفین بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ یہ وہ اسلوب ہے جو مستقبل کا نیا اُردو اسلوب ہے۔ ترجمہ، جیسا کہ آپ جانتے ہیں، اصل لکھنے سے زیادہ مشکل کام ہے لیکن اس ترجمے پر ایک خاصا لمبا عرصہ صرف کر کے میں اس لیے خوش و مطمئن ہوں کہ میرا یہ وقت ضائع نہیں ہوا بلکہ اس سے مجھے فکر و تحریر کی سطح پر بہت کچھ حاصل ہوا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اُردو قارئین بھی اس کے موضوع و اسلوب دونوں سے مستفیض ہوں گے اور فکرِ صحیح کی تلاش میں اختلافِ رائے کو اہمیت دیں گے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی
اسلام آباد
۲۴ر جون ۱۹۸۸ء

تمہید

زیرِ نظر تالیف کا اوّلین مقصد یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء سے آج تک، اسلامی ہند اور پاکستان کی مذہبی و سیاسی فکر سے متعلق جو امتیازی واقعات پیش آئے ہیں، اُن سے مغربی طالب علم کو رُوشناس کیا جائے۔ مقصد جامع اور مفصّل مطالعہ نہیں ہے، اسی لیے بیش تر مفکرین اور اُن کی تصانیف پر فرداً فرداً روشنی ڈالی گئی ہے۔ اہم ترین ابواب میں جدیدیت پسندی اور راسخ الاعتقادی کے مابین طویل کشمکش کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں، جو آج تک یکساں شدت کے ساتھ جاری ہیں۔ مسئلہ یہ درپیش ہے کہ آیا اسلامی قانون، جو سیاسی اداروں کی تشکیل بھی کرتا ہے، تمام بیرونی محرکات کو رد کرتا چلا جائے اور خود کو روایتی راسخ الاعتقادی کے صرف چار منابع — یعنی قرآن، حدیث (رسولؐ سے منسوب اقوال) اجماع (علمائے دین کا متفقہ علیہ فیصلہ)، اور قیاس (نظائر کے ذریعے قانونی استدلال) سے اپنے آپ کو برابر وابستہ رکھے یا پھر عذرخواہانہ تاویل یا کسی اور طریقے سے پہلے دو منابع کی ازسرِ نو تفسیر کرے اور آخری دو منابع کی ہیئت اس طرح تبدیل کر دے کہ وہ جدید قانونی اور بعد میں سیاسی نظریات کا وسیلۂ اظہار

بن جائیں۔

روایت پرستی کو سب سے زیادہ پُر زور چیلنج کا سامنا ۵۷ - ۱۸۵۸ء کے تباہ کن نتائج کے دورِ مابعد میں کرنا پڑا۔ اس کی تلخیص سید احمد خاں (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کی فکر، تجزیہ، غدر خواہیوں، اُن کی تحریک اور اُن کے رفقائے کار چراغ علی اور مہدی علی خاں محسن الملک کے جدید رجحانات کے تغیرات کی مختلف تاکیدات میں موجود ہے۔ قانونی اور سیاسی اصلاح کے مسئلہ نے شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء - ۱۹۱۴ء) اور امیر علی (۱۸۴۹ء - ۱۹۲۸ء) کی تحریروں میں تاریخ اسلام کی متنوع توضیحات نو کا روپ اختیار کیا اور ہم عصر دُنیائے اسلام سے جذباتی وابستگی، تحریکِ خلافت میں منعکس ہوئی۔

جدیدیت پسندوں کے اعتراضات کے جواب میں روایت پرستوں نے راسخ الاعتقادی، عظیم دینی مکاتب اور اہلِ حدیث کی نو روایت پرستانہ تحریک کی پناہ گاہوں میں اپنے آپ کو محصور کر لیا۔

بیسویں صدی کی جدیدیت پسند کلیدی ہستی، شاعر اور مفکر محمد اقبال (۱۸۷۵ء - ۱۹۳۸ء) تھے۔ جس طرح کہ انیسویں صدی کی جدیدیت پسند نمایاں ہستی سید احمد خاں تھے۔ اقبال کے کثیر الجہت مابعد الطبیعاتی اندازِ تفکر سے، موجودہ زمانے کی اقدار کے مطابق، اسلام کی تعریفِ نو ایک درمیانی راہ کی صورت میں اُبھرتی ہے۔ اسلامی ہند کی تاریخ میں ان کی سیاسی فکر اس سے بھی بہت زیادہ اہمیت کی حامل تھی جس نے اجماع کے تصور اور پارلیمانی جمہوریت کے درمیان ایک مساوات قائم کی اور مسلم قوم پرستی کا ایک نیا نظریہ قائم کیا جس سے تحریکِ پاکستان کے نظریے کا آغاز ہوا۔ محمد علی جناح کے دو قومی نظریے کی عملی سیاست میں اس نقطۂ نگاہ نے زیادہ واضح اور حقیقی شکل اختیار کر لی جس نے برِ عظیم کے ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو الگ الگ قومیں قرار دیا۔

ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ - ۱۹۵۸ء) کی شخصیت جزوی طور پر اقبال کی شخصیت کا تتمہ تھی اور جزوی طور پر متضاد بھی۔ آزاد کی جمع الاعتقادیت نے اُنھیں کسی حد تک مذہبی تکثیریت کی جانب موڑ دیا جس سے ان کو بعد میں دو قومی نظریے کے خلاف متحدہ

قومیت کے نظریے کو پروان چڑھانے میں آسانی ہوئی۔ اسلامی سوشلزم پہلی مرتبہ اقبال کے کلام میں سامنے آیا جس نے عبید اللہ سندھی وغیرہ کی اسلامی فکرِ جدید کی صورت میں ظاہر ہو کر بے مرکز نشوونما پایا۔ اس کتاب میں اس نظریہ کے تین مبلّغوں کے افکار و خیالات پیش کیے گئے ہیں۔

پاکستان میں راسخ الاعتقادی اور جدیدیت پسند فکر کی الگ الگ جمعیت سازی مولانا مودودی (۱۹۰۳ء - ۱۹۷۹ء) اور غلام احمد پرویز (۱۹۰۳ء - ۱۹۸۵ء) کی بنیادی تصانیف میں پائی جاتی ہے۔ دونوں نے اپنے دلائل کی بنیاد مضمرانہ اصول پرستی کے مواد پر رکھی ہے اور اس کی تشریح میں بے لچک خارجیت اور قیاسی اسراف کی متناقض سمتوں میں نکل گئے ہیں۔ میراث نیز پاکستان میں ان باہمی مخالف روشوں کی آویزش، دستور سازی، قانون سازی اور اصطلاحات کے عمل میں منعکس ہوتی ہے جہاں رجحان یہ تھا اور اب بھی ہے کہ ایک طرف ریاست کے اسلامی نمونے کا حل اور دوسری طرف اس کی نشوونما اور جدید دنیا کے احتیاجات اور چیلنج سے ہم آہنگی کے درمیان ایک بیچ کا راستہ حاصل ہو جائے۔

جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے، ۱۹۴۷ء سے ایک ایسے معاشرے میں جہاں غالب اکثریت غیر مسلموں کی ہے اور طن سے بے وطن، اسلام کی سیاسی اور مذہبی تطبیق کے مختلف النوع نمونوں کا مطالعہ کیا گیا ہے اور ایک ایسی مملکت میں کیا گیا ہے جہاں بعض اقدامات و قوانین مذہبی ثقافتی شناخت کے لیے نہ صرف آج بلکہ آئندہ بھی چیلنج کا درجہ رکھ سکتے ہیں۔

مَیں نے بجائے اپنے فیصلے صادر کرنے کے حتی الامکان یہ کوشش کی ہے کہ مذہبی اور سیاسی مفکرین کے نقطہ ہائے نگاہ کی تلخیص بحدِ ممکنہ صحت کے ساتھ پیش کر دوں اور اپنے محاکمے اور فیصلے کم سے کم اور انتہائی محدود کر دوں۔ میرا مطمحِ نظر یہ ہے کہ مغربی اسلام پرست یا بین الاقوامی امور کے طالبعلم کے ہاتھوں میں مذہبی و سیاسی فکر کا ترجمان ایک ایسا کتابچہ انگریزی زبان میں آ جائے جو بنیادی ماخذوں پر مبنی ہو اور استنباطِ نتائج اور اپنے خاص مطالعہ کے دائرہ میں پیدا شدہ

مسائل سے تطبیق اس کی مرضی پر چھوڑ دوں۔ اس مقصد کی تکمیل کسی حد تک میرے زیر تالیف انتخاب — "ہندوستان اور پاکستان میں مسلم خود بیانی کے مطالعے" سے پوری ہو جائے گی جو میں پروفیسر گستاف ای فون گرینیبام کے ساتھ مل کر کولمبیا یونیورسٹی پریس کے لیے مرتب کر رہا ہوں۔

ممکن ہے اس کتاب میں احمدیہ تحریک کی غیر شمولیت ناظرِ کتاب کو کھٹکے لیکن اسے شاملِ کتاب نہ کرنے کے وجوہ یہ ہیں کہ اس تحریک سے متعلق مغرب میں کافی زیادہ ادب دستیاب ہے اور اس کی دینی حیثیت غیر مقلدانہ ہے اور جہاں تک اس کے سیاسی فکر اور جدت پسندانہ انداز کا تعلق ہے وہ دوسرے مکاتیبِ فکر اور جماعتوں کی تصنیفات سے واضح طور پر متمیز نہیں ہے۔ تاہم ۱۹۵۳ء کے فساداتِ پنجاب کے ذیل میں احمدیہ جماعت کی حیثیت زیرِ بحث ضرور آگئی ہے۔

قرآنِ مجید سے جو اقتباسات لیے گئے ہیں ان میں اکثر و بیشتر پروفیسر اے جے آربری کی واضح و صاف "تشریحِ قرآن" (The Koran Interpreted) سے ماخوذ ہیں۔

عزیز احمد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا باب

مقدمہ

ابتدائی روابط و اثرات

۱۴۹۷ء میں واسکوڈی گاما نے راس اُمید کے گرد جہازرانی کر کے ہندوستان تک پہنچنے کے لیے بحری راستہ دریافت کیا، اس طرح ہندوستانی مسلمان یورپ والوں سے روشناس ہوئے۔ اوّلین پرتگالی جہاز، جنہوں نے ہندوستان کے ساحل کے قریب نقل و حرکت شروع کی، عربوں کی اس بحری تجارت کے لیے خطرہ کا نشان سمجھے گئے جو وہ زیادہ تر ہندوستان، ساحلِ عرب، مشرقی افریقہ اور مصر کے ساتھ کرتے چلے آرہے تھے۔ گجرات کے بادشاہوں کی بحری جنگیں، جو اُنھوں نے پہلے مملوکوں کی مدد سے اور بعد ازاں عثمانیوں کی معیت میں لڑیں، پرتگالیوں کو اُن کے ہندوستانی ساحلی مقبوضات سے نہ تو بے دخل کرنے میں کامیاب ہوئیں اور نہ بحرِ ہند میں اُن کے اقتدار کو ہلا سکیں۔

شاہنشاہ اکبر نے سولہویں صدی میں گجرات کو سلطنتِ مغلیہ کا ایک صوبہ بنانے کے بعد ایک سیاسی اور تجارتی طریقۂ کار وضع کیا۔ جزیرہ نمائی حیثیت اور تقریباً غلطی طور پر

متحد و مضبوط ہندوستان کسی بڑی بحری یا ساحلی روایت کا حامل نہیں تھا جو طاقت ور مغل شاہنشاہ کو کوئی متبادل مہیا کر سکتی۔ وہ وقتاً فوقتاً عثمانیوں کے خلاف فلپ دوم سے اتحاد قائم کرنے کے لیے خالی خولی اشارے کرتا رہا اور اس نے ہسپانیہ کو ایک سفارت بھیجنے کے عمل سے گزرنے کی تیاری بھی کی لیکن یہ تجویز بھی عملی جامہ نہ پہن سکی۔ اس نے اپنی سلطنت کی بحری تجارت کا مفاد اس میں دیکھا کہ بحرِ عرب میں پرتگالیوں کی اخلاقی تائید کی جاتی ہے اور ان کا تسلط بحوں کا توں برقرار رہنے دیا جائے اور اس طرح اس نے اقتصادی اور سیاسی فوائد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ ان حکمت عملیوں کا پرتگالی جواب، عملی مصلحت اندیشی کے اعتبار سے، درست اور مثبت تھا۔ پرتگالی بحری کپتانوں نے اپنے صلیبی تعصبات کو پس پشت ڈال دیا اور مسلمان حجاج کو بحری سفر کے ذریعہ حجاز لے جانے اور واپس لانے کی منفعت بخش مہم کے لیے اپنی خدمات پیش کر دیں؛ اور اس طرح بالواسطہ انھوں نے مغلیہ ہندوستان اور اسلام کے مقاماتِ مقدسہ میں براہِ راست رابطہ کی تجدید کے لیے سہولت مہیا کرنے میں واصل کردار ادا کیا۔ وسطی ایشیا کی تیموری سلطنت کے زوال کے بعد سے حجاز کا برّی راستہ غیر محفوظ ہو گیا تھا اور فارس کی صفوی شیعی سلطنت وقتاً فوقتاً اس راستہ کو بند کر دیتی تھی سولھویں صدی سے بیسویں صدی تک ہندوستانی مسلمانوں کا حجاز سے رابطہ مغربی جہازرانی ہی کا مرہونِ منت رہا۔

حج کے برّی راستے کی بحری راستے میں تبدیلی سے ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی ترقی پر واضح اثر پڑا۔ سولھویں صدی کے وسط تک جو اسلامی مذہبی تحریکیں مختلف اسلامی ممالک سے خشکی کے راستے نقل و حرکت کرتی رہتی تھیں وہ یا تو بہت زیادہ صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی تھیں یا پھر عقلیت میں ڈوبی ہوئی تھیں۔ بعد ازاں نقطۂ اتصال حجاز کے مقدس اسلامی شہروں پر مرتکز ہو گیا جو روایات کے ناقابلِ تسخیر حصار رہے تھے۔ اور بعد میں بنیاد پرستانہ راسخ الاعتقادی کے گڑھ بن گئے۔ سولھویں صدی میں ہندستان کے مکاتبِ حدیث حجاز میں قائم ہوئے۔ ان اداروں کا قیام ہندوستانی مہاجرین سید

علی متقی اور عبدالوہاب متقی کے ہاتھوں عمل میں آیا اور بعد میں مؤخر الذکر کے شاگرد عبدالحق دہلوی کے ذریعے وہ ہندوستان میں منتقل ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں کچھ سال حجاز میں تحصیل علم کے لیے گزارے تھے۔ ان کی بنیاد پرستی نے ایک حد تک، اس سنگین قسم کی روایت پرستانہ شدت پسندی، اور انجمادی کیفیت کی شکست و ریخت میں سہل کی جو اسلام میں پیدا ہو گئی تھی اور بیک وقت دو باہم متضاد سمتوں میں رہنمائی کی؛ یعنی تجدیدی قدامت پسندی اور عقلیت پسند جدیدیت[2]۔

سولھویں صدی میں اکبر کا دانشورانہ، مذہبی انتخابیت پسند دربار، ان مذہبی تحریکات کے آغاز سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا تھا بلکہ اس کی دلچسپی عیسائی مبلغین اور باذوق تاجروں کے ذریعے آنے والی مغربی تہذیب کے دو عناصر کی طرف مبذول تھی: عیسائی مذہب اور نشاۃ الثانیہ کی مصوری۔ اکبر کے "عبادت خانہ" میں جو مذہبی مناقشے اس کے قریب ترین دانشور مصاحبین مثلاً ابوالفضل اور فیضی کے زیر اثر برپا ہوتے تھے، وہ رفتہ رفتہ راسخ الاعتقادی سے اندرونِ اسلام آزاد خیالی میں تبدیل ہو گئے اور بالآخر دنیا کے مختلف مذاہب — ہندو مت، جین مت، زرتشتی مسلک اور عیسائیت کے تقابلی مطالعہ کی طرح پڑ گئی اور تمام مذاہب میں مشترک مذہبی عنصر کی تلاش شروع ہو گئی، جو اسلامی تاریخ میں غیر معمولی امر تھی۔ اس عام ذہنی اور روحانی تلاش و تجسس کا ایک حصہ عیسائی مذہب کا مطالعہ تھا اور مطالعہ کے ایک مضمون کی حیثیت سے اُسے کوئی فوقیت حاصل نہیں تھی۔

انجیل کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ فیضی کے دیوان میں دو ایک شعر ایسے ملتے ہیں جو انجیل کی کسی حمد کے پہلے شعر کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ دو نسلوں کے بعد تقابل مذہب کے متعلق ایک اور تصنیف محسن فانی کی "دبستانِ مذاہب" کی شکل میں سامنے آئی ہے جس میں ایک مختصر سا تجزیہ عیسائیت کے متعلق بھی شامل ہے[3]۔ لیکن شاید عیسائیت کے ساتھ ابتدائی ذہنی ارتباط کا سب سے نمایاں اثر یہ ہوا کہ عیسائیوں کے متعلق مسلمانوں کا انداز روادارانہ ہو گیا جو اٹھارویں صدی کے آخری عشروں تک مسلم ہند میں قائم رہا۔

عہدِ اکبری میں مغل فنِ مصوری، ابتدائی صفوی اور تیموری روایتی اثرات سے باہر نکل کر اور ہندو دیسی تکنیک کے ساتھ میل کھا کر نیا قالب اختیار کر چکا تھا۔ مختلف اثرات کے اتصال کا یہی وہ موقع تھا جب یورپ کی نشاۃ الثانیہ کی مذہبی مصوری اکبر کے دربار میں متعارف ہوئی۔ شوکن کی تجزیاتی تحقیقات، جن کے رو اروی میں اخذ کیے ہوئے بعض نتائج سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، اس احتمال کے امکان پر روشنی ڈالتی ہیں کہ سولھویں صدی سے مصوری کے مغل دبستان نے مغربی مصوری کے تکنیکی اثرات ممکن حد تک قبول کیے[۱]۔ اور یہ اثر زیادہ متناسب اور متوازن شکل میں بقول لوبر ہاجک اکبر کے جانشین اور بیٹے جہانگیر کے دور میں نظر آتا ہے:

"جہانگیر کے اکثر مرقع جات جو گوا کے مسیحی مبلغوں نے شاہنشاہ کی خدمت میں پیش کیے تھے، یورپین کندہ کاریوں سے مزین ہیں۔ ان میں اکثر ولندیزی مخصوص طرز کے مصوروں دورار راتن ہیمر اور ہیسام کی کندہ کاریوں کی نقلیں ہیں۔ مغل مصوروں نے اکثر ان نقاشیوں کی نقل کی ہے اور ان تصاویر کی بھی جو برطانوی سفیر سر ٹامس رو نے بطور تحائف جہانگیر کو پیش کی تھیں[۲]۔"

یقیناً مغل دربار میں دوسرے حاضری دینے والوں نے بھی اسی قسم کے تحائف پیش کیے ہوں گے۔

مغل تصویر چوں پر مغربی مصوری کے تکنیکی اثرات صرف تزئینی اور نقالی کی حد تک تسلیم کیے گئے تھے، نہ کہ لازمی جزو کے طور پر رنگ، ہیئت، انجیلی مواد اور صناعی کے یورپی عناصر بڑے رکھ رکھاؤ سے داخل کیے گئے ہیں لیکن انہیں بدیسی نمونوں ہی کی طرح محفوظ کیا گیا ہے اور وہ بحیثیتِ مجموعی تصویری چوکھٹے پر اثر انداز نہیں ہوئے۔ انہیں جوڑا اور بٹھایا تو ضرور گیا، لیکن کسی بڑی منظر، حوالہ اور تکنیک میں پوری طرح مخلوط نہیں کیا گیا اور اس طرح یہ تمام چیزیں من حیث الکل مغلئی ہی رہیں۔ اس مخصوص ملے جلے تار پود کی ایک بیّن مثال بیجاپور کے شاہ موسیقی ابراہیم عادل شاہ کی وہ تصویر ہے جسے جہانگیر کے درباری مصور فرخ بیگ نے بنایا ہے۔

اُس نے دو یُورپی کندہ کاریوں کو جُوں کا توں برقرار رکھا ہے اور اُن کے گرداگرد اپنے تصویرچے کے اُوپر حاشیہ پر سُنہری شاخہائے گُل سے مزیّن کیا ہے [۹]۔ یہ بدیسی کندہ کاریاں بقیہ تصویر کی ساخت میں پُوری طرح گھُل مِل ہوئی نہیں ہیں لیکن وہ تصویر میں کسی ناموافق عنصر کو بھی داخل نہیں ہونے دیتیں ۔ دوسرا دلچسپ نمونہ جہانگیر کی "گلشن البم" [۱۰] میں ملتا ہے ۔ یہ ایک تصویرچہ ہے جس میں "مریم اور بچہ" (میڈونا اینڈ چائلڈ) کو پیش کیا گیا ہے۔ اس میں "کنواری مریم اور بچہ" (ورجن اینڈ چائلڈ) کے بعینہٖ وہی چربے ہیں جو غالباً فلورنٹائن نژاد ہیں لیکن تین عاقل ہستیاں دو ادنیٰ مرتبہ کے مُغل درباریوں سے بدل گئی ہیں، جن میں سے ایک مرغابی پیش کر رہا ہے اور دوسرا قفس میں محبوس طائر، جس سے بظاہر جہانگیر کی چڑیوں اور اُن کے بال و پر سے دلچسپی اور شغف کا اظہار مقصود ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں کوئی حرج نظر نہیں آتا کہ بحیثیت مجموعی نشاۃ الثانیہ کا اثر مغل مصوری پر جمالیاتی انتخابیت کے وقتی منجمد اثر سے زیادہ نہیں رہا۔

شاہجہان نے تاج محل کی تعمیر کے سلسلہ میں اطالوی نیز فارس اور ترکی کے کاریگروں کی خدمات حاصل کیں۔ اس عظیم عمارتی یادگار میں، جو مقامی اور بدیسی تعمیری و آرائشی عناصر پیوندکاری کا نمونہ ہے ، اطالوی پچی کاری (Pietra dura) تکنیک سے کام لیا گیا ہے اور اُسے پُوری طرح اپنا کر مغربی تکنیکی مرصع سازی کے کام کو اسلامی موضوعات اور فنی اسالیب میں ڈھال دیا گیا ہے۔ اس طرح سترہویں صدی کی ابتدائی مُغلئی تعمیرات میں بہ نسبت مصوری کے ، مغربی تکنیک کا انجذاب بہت زیادہ واضح ہے ۔

سترہویں صدی میں بعض اوقات یُورپ کے مہم جُو شرفا مُغل توپ خانہ میں نچلے درجہ کے منصبوں پر ملازم رکھ لیے جاتے تھے۔ "مغلوں کی کہانی" (Storia do Mogor) جو بُنیادی طور پر ایک رُسوا کُن رسالہ ہے، اس کے مصنف منوچی کو ، مغلوں کی جنگِ اقتدار کے دوران ، داراشکوہ نے ملازمت میں لے لیا تھا ۔ برنیر اورنگ زیب کے دربار سے بطور طبیب وابستہ تھا کیونکہ یونانی (عربی یونانی) طریقۂ علاج کے مقابلے میں مثل دیگر طریقہ ہائے علاج بشمول دیسی ہندو آیور ویدک کی سرپرستی عموماً کم درجہ

میں کرتے تھے۔ باوجودیکہ منوچی اور برنیر نے اپنے اہلِ وطن کو یہ تاثر دینے کی بڑی کوشش کی کہ مغل دربار میں وہ بڑے صاحبِ منصب تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے منصب اتنے ناقابلِ ذکر تھے کہ مغلیہ تاریخوں اور اس زمانہ کے جو وقائع باقی رہ گئے ہیں اُن میں اُنھیں یکسر نظر انداز کردیا گیا ہے۔ جہاں تک برنیر کا تعلق ہے، اُس نے مُغلیہ ہندوستان کی حکمت و دانش کے متعلق جو مشاہدات پیش کیے ہیں اُن کے مطالعہ سے ہر شخص بہ آسانی اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اُسے معقول تقرب حاصل نہ تھا اور جو اطلاعات اُس تک پہنچیں یا پہنچائی گئیں وہ غلط تھیں۔ اورنگ زیب کا مشہور "واویلا" جو اُس نے یورپی نصابِ تعلیم اور طریقِ تدریس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے نصابِ تعلیم اور طریقۂ تعلیم کے ناقص ہونے پر کیا ہے وہ برنیر کی نیک خواہانہ جعل سازی کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

یورپ کے لوگوں کا اعلیٰ فوجی مراتب پر تقرر مغل سلطنت کی جانشین ریاستوں میں اُس وقت عام ہوگیا جب اٹھارویں صدی عیسوی کے اوائل میں سلطنتِ مُغلیہ کا زوال شروع ہُوا اور برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی علاقائی سلطنت کی داغ بیل پڑی۔ یہ یورپ والوں کی توپ خانے کے آلات و اوزار کی ساخت اور اُن کے استعمال میں اعلیٰ تکنیکی برتری اور فوجی حکمتِ عملی میں یورپ والوں کی تکنیکی فوقیت کا کھلا اعتراف تھا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کے بیشتر سول ملازمین نے ہندوستان میں رہنے سہنے کا جو وتیرہ اختیار کیا تھا وہ مسلمان طبقۂ امراء سے کچھ زیادہ مختلف نہیں تھا۔ دُخانی جہازوں کے وسیع پیمانہ پر استعمال سے قبل وہ ہندوستان کو اپنا دائمی یا نیم دائمی مستقر سمجھتے تھے۔ وہ اعلیٰ مسلم طبقہ یا ہندوؤں کی اونچی ذاتوں میں شاذونادر ہی شادی بیاہ کرتے تھے، لیکن مقامی شرفاء کی طرح طوائفیں ملازم رکھتے تھے، رقاصاؤں کی پرورش اور سرپرستی کرتے تھے۔ بااوقات آرام کے لیے ڈھیلے ڈھالے مشرقی لباس پہنتے تھے، شکار پارٹیوں میں شامل ہوتے تھے اور ہندی مُسلم کھانوں سے لُطف اندوز ہوتے تھے۔ برطانوی نوابوں کے اس دور میں بہت سے اُردو سے مستعار لیے ہُوئے

الفاظ انگریزی زبان میں داخل ہو گئے۔ بعض ہندوستانی کھانوں کے نسخے آج بھی برطانوی غذا میں شامل ہیں اور عیش و آرام کے جن لوازمات سے برطانوی لوگ ہندوستان میں کثرت سے استفادہ کرتے تھے، وہ آج بھی اُن کے جزوِ زندگی ہیں۔

دُخانی جہاز اور میم صاحب کے وجود میں آنے کے ساتھ صورتِ حال میں بنیادی تبدیلی آگئی۔ برطانوی سول اور فوجی افسر کے لیے طویل رخصت لے کر برطانیہ جانے کے مواقع زیادہ ہو گئے اور اُن کے لیے اپنی مستورات کو ہندوستان لانے میں بھی آسانیاں پیدا ہو گئیں، اور مقامی آبادی کے تمام عناصر سے کٹ کر، اپنی علیحدہ قومیت قائم کرنے اور الگ تھلگ رہنے کا ان کو موقع مل گیا۔ اس ضمن میں انگریز عورتوں کا دباؤ زیادہ سرگرمِ عمل نظر آتا ہے۔ ہندوستان میں جہاں ذکور و اناث کو ایک دوسرے سے الگ الگ رکھا جاتا تھا اور معزز خواتین نقاب پوش رہتی تھیں، اس تناظر میں معاشرتی میل جول کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا، اور مشہور اینگلو سیکسن تنگ نظری نے سونے پر سہاگے کا کام کیا تھا۔ اٹھارویں صدی کے اختتام پر جیسا کہ پرسیول اسپئر نے واضح طور پر لکھا ہے:

> "وہ خلیج جو مسلمان نوابوں اور انگریز اشرافیہ (bon viverus)، سیاسی پنڈتوں اور انگریز علماء نے کچھ عرصہ کے لیے پاٹ دی تھی، از سرِ نو وسیع ہونا شروع ہو گئی اور اس کے ساتھ ہی اوسط درجہ کے انگریز کا طرزِ عمل بھی بدل گیا ....اور کمتر و مفتوح قوم کے لیے حقارت کا جذبہ پیدا ہو گیا، اور بعد میں نئی صدی کے آگے بڑھنے کے ساتھ بینٹنگ کے دور تک حالات بجائے بہتر ہونے کے زیادہ ابتر ہوتے چلے گئے۔ وارن ہیسٹنگز کے زمانے کی ضیافتوں سے برعکس مسلمانوں کا انداز بالکل بدل گیا اور وہ انگریزوں کے ساتھ شریکِ طعام ہونے میں تذلیل محسوس کرنے لگے۔"[۱]

مغربی تمدن کے ابتدائی ارتسامات

ابوطالب خاں

ایک ہندوستانی مسلمان مرزا ابوطالب خاں کے قلم سے اینگلو سیکسن تمدن کا یادگار جائزہ، نسلی و ثقافتی رشتوں کے پہلے مرحلے میں، ایک نشانِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سے پہلے اور لوگ بھی انگلستان جا چکے تھے مثلاً اعتصام الدین جو مغل شاہنشاہ شاہ عالم ثانی کے سفیر کی حیثیت سے ۱۷۶۶ء میں یورپ کے دورے پر گئے تھے اور اپنے تاثرات قلم بند کیے تھے، لیکن اعتصام الدین کے سفر کی روداد کا ابوطالب خاں کی رودادِ سفر سے کوئی مقابلہ نہیں ہو سکتا۔ ابوطالب کے یہ تاثراتِ سفر، ۱۸۲۷ء تک غیر مطبوعہ رہے۔

ابوطالب خاں کے روابط دربارِ اودھ سے تھے اور مختلف برطانوی نژاد لوگوں سے ان کے ذاتی تعلقات تھے۔ اُنھوں نے ۱۷۹۹ء اور ۱۸۰۳ء کے دوران اپنے سفرِ یورپ کے تاثرات اپنی قابلِ مطالعہ اور دلچسپ تصنیف "مآثر طالبی فی بلادِ افرنجی" میں قلمبند کیے ہیں جو ان پہلی تصانیف میں سے ہے جس میں کسی مسلمان نے موجودہ مغربی تمدن سے روشناس کرایا ہے۔ ابوطالب کی یہ تصنیف مشہور مصری عالم اور ماہر تعلیمات الطہطاوی کے مشاہدات اور تاثرات سے تقریباً چوتھائی صدی قبل ضبطِ تحریر میں آئی تھی۔

ابوطالب خاں نے اپنے چار سالہ قیام کے دوران زیادہ وقت انگلستان میں گزارا لیکن اس نے آئرلینڈ، فرانس، اطالیہ اور ترکی کا بھی سفر کیا۔ لندن میں وہ ایرانی شہزادے کے نام سے مشہور تھا۔ یہ غلط فہمی اس کے نام کے شروع میں لفظ مرزا کی موجودگی اور اُس کے سلسلۂ نسب کے سبب پیدا ہوئی تھی۔ اسی وجہ سے انگریزی معاشرت اس کے ساتھ کم و بیش ہم پلّہ اور ہم مرتبہ کا سا برتاؤ کرنے پر تیار ہو گئی۔ برطانوی رؤسا و امراء اکثر اس سے ملاقات کرنے کے لیے جاتے تھے اور نقد و اشیا کی صورت میں فیاضانہ

تحائف سے بھی وقتاً فوقتاً نوازتے تھے۔ وہ نہایت آزادی سے سیلونوں میں، سماجی استقبالیہ دعوتوں میں اور اعلیٰ طبقے کی خواتین کی محفلوں میں شریک ہوتا تھا۔ شاہ برطانیہ اور ملکہ شارلٹ نے بھی اسے شرفِ ملاقات بخشا۔ وہ ولکن اور اوسلے لیسے مستشرقین سے بھی ملا۔ وہ پہلا مسلمان ہے جس نے مغربی استشراقیت کے ناقابلِ اعتماد ہونے کا تحریر میں اظہار کیا۔ اس نے سر ولیم جونس کی "فارسی قواعد" پر تنقید کی کہ اس نے بعض مقامات پر غلطیاں کی ہیں۔ اس نے برطانوی مستشرقین کو اُن کے زعم اور غرورِ باطل پر بالعموم مطعون کیا ہے[۲۱]۔ وہ جب بھی لندن کے قہوہ خانوں، سراؤں، کلبوں، ادبی مجالس، تھیٹروں، سوانگوں، ذاتی تماشوں، انگلستان کے بینک، شاہی دارالمبادلہ اور برٹش میوزیم دیکھنے جاتا تو متجسس ذہن و دماغ اور زندہ دلی کے ساتھ جاتا تھا۔ فری میسنوں کے متعلق بھی اُس نے معلومات حاصل کیں لیکن کسی "لاج" کی رکنیت قبول نہیں کی۔ اس نے اسلام کی عائد کردہ انفرادی خیرات اور انگلستان میں وسیع پیمانہ پر معاشرتی خیرات کے درمیان فرق کو بھی محسوس کیا جو تعلیمی اور انسانی ہمدردی کے دیگر اداروں کو وجود میں لاتی اور انہیں امداد بہم پہنچاتی ہے۔ اس نے آکسفورڈ کی تعمیری ساخت اور ہندوؤں کے قدیم مندروں میں عجیب قسم کی مشابہت و مماثلت پائی۔ اس کے اسلامی بت شکن ذہن کے لیے مغرب کے نوادرات، مجسموں اور پلاسٹک فنون سے والہانہ شیفتگی ناقابلِ فہم تھی اور قریب قریب بت پرستی کے ہم رنگ معلوم ہوتی تھی، لیکن وہ مغربی تھیٹر کی حقیقت پسندی کا معترف تھا[۲۲]۔

برطانوی کردار کی تشخیص اور تعیین کے ضمن میں اسے اُن کی مذہبی بے تعلقی اور فلسفہ کی جانب غیر معمولی رجحان پر سخت اعتراض تھا۔ اس کے خیال میں اس سے برطانوی معاشرے کے ادنیٰ اور پست طبقوں کے اخلاقی احتساب اور نگرانی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی تھی۔ وہ برطانوی امارت پرستی اور ذاتی آسودہ خاطری پر بہت متاسف تھا لیکن اس نے ہندوستان میں انگریزوں کے روز افزوں حاکمانہ و نسلی غرور اور برطانیہ میں برطانوی نژاد لوگوں کے امیرانہ یا دانشمندانہ طبقاتی انداز میں امتیاز

قائم کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے دوستوں کو متنبہ کیا تھا کہ رہن سہن کا اعلیٰ معیار اور روزمرہ کی سہل پسندانہ زندگی بے حسی اور سنگ دلی کو جنم دیتی ہے جو برطانیہ ایسی قوم کو اس کے معاندین سے پیچھے رہ جانے کے خطرہ سے دوچار ہونے کے کھلے امکانات پیدا کر سکتی ہے۔ اس کا انگریزوں کی بے پایاں خواہشِ زر اور دُنیاوی معاملات میں غیر معمولی شغف اور مکمل انہماک کو پسند نہ کرنا اس دور کی انگریزی شاعری میں روحانی بغاوت کے رجحان سے بڑی حد تک مماثلت رکھتا تھا۔" اگر انگریز من حیث القوم ان عیوب کے سبب گرفتارِ مصائب نہیں ہوئے تو اس کا سبب ان کے ملکی دستور کی قوت ہے جو افراد اور حکومت دونوں پر حاوی ہے اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے ہمسائے بلحاظ تناسب، ان عیوب میں ان سے کہیں زیادہ ملوث ہیں۔"[۱۴]

جہاں تک انگریزوں کے محاسن کا تعلق ہے اس نے انہیں باعزت ہونے قانون کا احترام کرنے، نظم و ضبط کا پابند ہونے اور تواضع، خلوص، صاف گوئی، راستبازی کے متعلق بھی اسکی رائے خاص طور پر دلچسپ ہے۔ جن پابندیوں اور توازن کے ساتھ عورتوں کو مردوں کے برابر قرار دے کر آزادی دی گئی تھی اس کی تعریف اس نے کی ہے۔ اس نے لیڈی میری ورٹلے مانٹیگ کی طرح، اس نگہدارانہ آزادی کو، عثمانی ترکی کے بس پردہ فقدانِ نگہداشت کے مقابلہ میں، ترجیح دی ہے۔[۱۵]

ابوطالب خان غالباً موجودہ دور کا پہلا بے باک شخص تھا جس نے یک زوجگی کو مستحسن قرار دیا ہے۔ ایک وقت میں ایک بیوی جیسا کہ عیسائیوں میں رائج ہے، خانگی سکون و اطمینان میں ممد و معاون ہوتی ہے۔ اس میں اولاد چونکہ ایک ہی ماں باپ کی ہوتی ہے اس لیے مقدمہ بازیوں اور مناقشوں کے امکانات باقی نہیں رہتے جو کہ ایک مسلمان کنبہ کی مسرت اور خوشی میں اکثر خلل انداز ہوتے ہیں۔ دوسری جانب مسلمانوں کی خانگی زندگی کے بھی کچھ محاسن ہیں مثلاً چونکہ مسلم خاندان کا بنیادی نظام سردارانہ ہوتا ہے، اس لیے وہ قریبی اعزہ کے جذباتی فاصلہ کے باعث مجروح نہیں ہوتا۔ جو یورپی خاندان کی نمایاں خصوصیت ہے۔[۱۶]

برطانوی سماجی یا گھریلو زندگی کی خوبیاں بیان کرنے کے سلسلہ میں اس نے قدامت پرست عمائدین کے مثالی نمونوں کو سراہا ہے اور اُن کے اس جنسی اخلاقیات کے فقدان کے مابین واضح خطِ امتیاز قائم رکھا ہے جو پست طبقہ اور چند مستثنیات کے علاوہ تمام طبقوں میں پایا جاتا ہے۔ ایک اور جگہ پر اُس نے برطانوی قوم کو پاک بازی کے فقدان کی بنا پر ہدفِ ملامت بنانے میں تامل نہیں کیا ہے اور اغوا، شادی سے قبل جنسی مقاربت اور لندن میں جنسی بدکاریوں کی کثرت کی مثالیں پیش کی ہیں اور چکلوں اور قحبہ خانوں کی تعداد میں روز افزوں ترقی پر سرزنش کی ہے[۸۲]۔

اینگلو سیکسن تہذیب کی اقدار میں سے جس قدر کے غیر معمولی طور پر نمایاں ہونے سے وہ حیرت زدہ تھا وہ انفرادی آزادی کا جذباتی احترام تھا جسے برطانوی قانون کی پُشت پناہی حاصل تھی لیکن وہ اس امر سے بھی بخوبی آگاہ تھا کہ بعض طبقے متقابلتاً کم مساواتی درجہ رکھتے تھے۔ وہ کہتا ہے: "بہر حال یہ ساری مساوات حقیقی سے زیادہ ظاہری ہے، کیونکہ امیر اور نادار کی آسائشوں میں، ہندوستان کے مقابلے میں، بہت زیادہ فرق پایا جاتا ہے[۸۳]" لیکن اس مبالغہ آمیز بیان میں وہ فی الحقیقت مغربی تہذیب کے مستقبل کا رُخ پہچاننے میں ناکامیاب رہا جو تمام طبقات کے معیارِ زندگی کو ہموار اور یکساں کرنے کی نشاندہی کر رہا تھا۔ برخلاف اس کے ہندوستان میں برطانوی حکومت کی ڈیڑھ صدی کے دوران استحقاق یافتہ اور کم استحقاق یافتہ طبقات کے مابین خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی گئی اور آبادی کے دھماکے کے ساتھ عروج پر پہنچ گئی۔ ہندوستان کے قرونِ وسطیٰ کے جاگیر دارانہ پس منظر میں پیدا ہونے کے باعث ابو طالب خاں نے صنعتی انقلاب کے اثرات اور امکانی قوتوں کے متعلق اپنی حیرت انگیز آگہی کا اظہار کیا۔ وہ نپولین کے زمانے کے فرانس کے بستہ و پیوستہ، ڈھیلے ڈھلائے ذرائع پر برطانیہ کی فوجی اور اقتصادی برتری کو صنعتی فنیات کی عظیم ترقی پر محمول کرتا ہے، نیز ملوں، آہن سازی کے کارخانوں اور آبی مشینوں کے معائنہ کے دوران، اُن کے نظم و ضبط، مداومتِ کار اور میکانی و صنعتی عمل نے آدمیوں پر جو ضابطہ پرستی کا نقش بٹھایا تھا، وہ ان

سب سے بے حد متاثر ہوا ۔ وہ بنکاری اور تجارت میں نقد اور اُدھار کے طریقہ ہائے کار کو صنعتی معاشرے کے ارتقاء کا منطقی نتیجہ سمجھتا ہے ۔ برطانیہ کے متوسط طبقے کی متواتر اور سخت محنت کرنے کی عادات کو وہ صنعتی تہذیب اور مشینوں کے مسلط کردہ نظم و ضبط کا نتیجہ سمجھتا ہے۔[۱۹]

جب وہ پہلی بار برطانیہ کے دار العوام کی کارروائی بطور ایک تماشائی کے دیکھنے گیا تو اپنے تاثرات ان الفاظ میں پیش کیے : "جب میں نے پہلی بار یہ اجتماع دیکھا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ ہندوستانی ٹوئیاں طوطوں کی دو ٹولیاں الگ الگ آموں کے دو درختوں پر بیٹھی ہوئی ایک دوسرے پر لعن طعن کر رہی ہیں جن میں مسٹر پٹ اور مسٹر فاکس سب سے زیادہ غوغائی ہیں۔" اور برطانوی پارلیمانی نظام کی کارکردگی کے متعلق اس سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی کہ حکمران جماعت اکثر چیرہ دستیاں کرتی رہتی ہے ۔ برطانیہ کی مالیات عامہ کے اندازِ کار، محاصل کی تشخیص و تعیین، حکومتی قرضہ جات اور عالمی قرضوں کا ذکر کرتے ہوئے اُس نے انگریز میزبانوں کو کسی قدر حقیقت پسندانہ مشورہ دیا جو ازمنۂ وسطیٰ کے اس قدیم مسلم روایت پر مبنی تھا کہ قرض خواہ کو اپنے قرضوں کا پچاس فیصد کی حصہ معاف کرنے پر مجبور کیا جائے تاکہ قومی قرضے کی ادائیگی کا مسئلہ بھی حل ہو جائے اور قرض خواہ کے طویل المدت مفادات، ممکن الوقوع انقلاب کے اثرات سے محفوظ و مصئون رہیں۔[۲۰]

اس نے اپنے مسلمان بھائیوں کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ انگلستان میں قانون اور مذہب دو علیحدہ علیحدہ ادارے ہیں اور ہم عصر علمائے اسلام کے علی الرغم پادری کا کام صرف اپنے گروہ کی اخلاقی اور روحانی فلاح و بہبود کی نگرانی کرنا، مُردوں کی تدفین، لوگوں کو سلسلۂ ازدواج میں منسلک کرنا، قریب المرگ لوگوں کی عیادت اور نوزائیدہ بچوں کو بپتسمہ دینا ہیں ۔ اس کے گوشۂ دل میں کلیسائی پادری کے لیے خفیف سی بھی ہمدردی کا شائبہ نہیں تھا ۔ وہ بشپ آف لندن سے اس مسئلہ پر اُلجھ گیا کہ عہد نامہ جدید میں تحریف سے پہلے پیغمبرِ اسلام کے متعلق پیش گوئی موجود تھی ۔ برطانیہ کا لادینی قانون

اس کے لیے جاذبِ توجہ تھا۔ وہ اکثر انگریزی عدالتوں کے پھیرے کیا کرتا تھا۔ وہاں وہ اس بات سے بہت متاثر ہوا کہ برطانیہ کے ہر فرد کو جیوری سے مقدمہ کا فیصلہ کرانے کا حق حاصل ہے۔ انگریزی عدلیہ کے احساس عزت و دیانت کا بھی وہ بہت مداح تھا اور برطانوی وکلاء کی چیرہ دستیوں اور دھمکیوں کی شدید مذمت کرتا تھا جو اکثر ایک ایماندار آدمی کو ایسا بوکھلا دیتے تھے کہ اس کے مقدمہ ہار جانے کا کافی امکان پیدا ہو جاتا تھا۔ ہندوستان میں برطانوی عدالتوں کی نوعیت اس سے بالکل جُداگانہ تھی جنہیں بدسے بدترین مقاصد کے حصول کے لیے آلۂ کار بنایا جا سکتا تھا۔ لیکن برطانوی وکلاء کے طبقہ کے لیے وہ اپنے اندر جذبۂ احترام پیدا نہ کر سکا

اس نے فرانس کا دورہ اس وقت کیا جب نپولین بونا پارٹ اپنی طاقت و قوت کے پورے عروج پر تھا لیکن پیرس کے جو حالات اُس نے لکھے ہیں، وہ بہت سرسری اور مایوس کُن ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے برطانوی مُربیوں کو حتی الامکان ناراضگی کا کوئی موقع دینا نہ چاہتا ہو اور غیر معمولی طور پر احتیاط برت رہا ہو۔ بہر نوع وہ کسی فرانسیسی کو نہیں جانتا تھا اور اس کے تعلقات ان سے بالواسطہ تھے۔ پیرس میں اس کا قیام اتنا مختصر تھا کہ کوئی گہرا نقش اُس کے ذہن پر ثبت نہ ہو سکا لیکن اس نے فرانسیسیوں کی خاطر داری اور تواضع کے مشرقی انداز کی بہت تعریف کی ہے اور یہ بھی محسوس کیا کہ ان کی زبان انگریزی کے مقابلے میں زیادہ پیچیدہ ہے۔ فرانسیسی مستشرقین لنگ لوئی اور گارساں دی تاسی سے ملاقات کا موقع بھی اس نے ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔

اطالیہ میں چند مصائب سے دوچار ہونے کے بعد وہ ہندوستانی مسلمانوں کی ترکی پرستی کی عام روش سے تقریباً تین چوتھائی صدی قبل، ترکی پہنچا۔ اس طرح ابوطالب خاں کسی عالمی اسلامی ہمدردی کے جذبے کے بغیر سمرنا میں وارد ہوا۔ وہ خود کو برطانیہ کے زیرِ پناہ سمجھتا تھا اور اس حیثیت سے برطانوی سفیر لارڈ الگن نے ترکی میں اس کا استقبال کیا۔

قیامِ یورپ کے بعد اس نے ترکوں کو کاہل الوجود اور غوغائی پایا۔ ان کی سرائیں

گندی تھیں۔ ان کے کیفے ناصاف اور ذکور و اناث دونوں کے لیے عام تھے۔ اُن کا لباس اسراف کا مظہر اور اُن کا طعام ہندوستان اور فارس سے کمتر تھا لیکن ترک کتابیں، گھوڑے، فوارے اور بازار اس کو پسند آئے۔ وہ ترکی عمائدین کا مداح تھا اور مغربی رنگ میں رنگنے کے ابتدائی آثار اُس نے وہاں محسوس کیے۔ اس نے ترکوں کو ان کی شدید غیرت و عزت کے احساس، شجاعت، آزاد خیالی، مہمان نوازی، یاری اور دردمندی کے لیے خراجِ تحسین پیش کیا۔ اس کا کہنا تھا: ''دوسری مسلم سلطنتوں کے مقابلے میں اُن کی حکومت انصاف و عمل کو زیادہ ملحوظ رکھتی ہے۔ اُس نے ترکی کے اعلیٰ طبقوں کو دین دار اور پرہیزگار پایا۔ اس نے یہ بھی دیکھا کہ ترکی عورتیں اپنی ہندوستانی یا ایرانی بہنوں کے مقابلے میں زیادہ آزاد ہیں۔ اونچے طبقے کی خواتین بے نقاب یا نیم نقاب گھر سے باہر نکلتی ہیں''[۲۳]

برطانوی سفیر کی درخواست پر ترکی وزیرِ خارجہ (رئیس آفندی) نے اس کا استقبال کیا اور اسے وزیرِ اعظم یوسف پاشا اور سلطان سلیم سوم کے حضور میں پیش کیا اور موخر الذکر نے اُسے خلعت عطا کی۔ ترکی سیاست کے متعلق اس کا تاثر یہ تھا کہ وزراء سلطان کے علی الرغم بہت زیادہ اختیارات کے حامل ہیں۔ انگریزی ادارہ کے انصاف کے مقابلے میں اُس نے ترک قاضیوں (ججوں) کو مرتشی اور مطلق العنان پایا۔ بغداد ہیں، جسے وہ ہندوستانی شہروں سے کمتر سمجھتا تھا، نجف و کربلا جانے والے شیعہ زائرین کے ساتھ ترکوں کے تکلیف دہ برتاؤ کا شاکی تھا، جہاں شیعوں کے امام اول و سوم آسودۂ خاک ہیں لیکن ابو طالب خاں خود کٹر شیعہ نہیں تھا۔ اس نے محمد بن عبدالوہاب کے کردار اور وہابی تحریک کے بنیادی اصول کی توصیف میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی حالانکہ اس تحریک میں بت شکنوں جیسا جوش اور شیعی احساسات و جذبات کے ساتھ واضح بے مہری موجود تھی۔[۲۴]

برطانوی نظامِ عدالت کا گہرا اثر [۲۵]

ملکہ الزبتھ اول کے ۳۱ دسمبر ۱۶۰۰ء کے ایک منشور کے تحت ایسٹ انڈیا کمپنی

معرضِ وجود میں آئی۔ اس منشور کی رُو سے کمپنی کو وضع قانون کے بعض محدود اختیارات تفویض کیے گئے۔ اسے یہ اختیار بھی دیا گیا کہ وہ ایسے دستور، قوانین اور احکامات وضع اور نافذ کر سکتی ہے جو معقول ہوں اور قلمرو انگلستان کے قوانین اصول وضوابط اور رسم و رواج کے مخالف ومتضاد نہ ہوں۔ قانون سازی کے ان اختیارات کی توثیق جیمس اول نے ۳۱ مئی ۱۶۰۹ء کے منشور کے ذریعہ کر دی۔ سر ٹامس رو نے، جو جیمس اوّل کی جانب سے مغل شاہنشاہ جہانگیر کے دربار میں بطور سفیر (۲۷-۱۶۰۵ء) مامور تھا، مغل دربار سے اسی قسم کے چند مراعات حاصل کر لیے تھے جیسے عثمانیہ حکومت (Porte) نے فرانسیسیوں کو عطا کیے تھے اور جو بعد میں "مشروط معاہدات" کی صورت اختیار کر گئے تھے۔ ان معاہدات کے تحت برطانوی باشندوں کو اجازت تھی کہ وہ بغیر کسی قسم کی دخل اندازی کے اپنے مذہب اور قانون کے مطابق زندگی گزار سکتے تھے۔ ان کے آپس کے قضیے ان کے اپنے جج طے کر سکتے تھے اور اگر ان کے اور مغل رعایا کے مابین تنازعات رونما ہوں تو پھر وہ مُغل افسروں کے دائرۂ عدالت میں آجاتے تھے۔ مغلوں کے نقطۂ نگاہ سے یہ طریقہ بالکل منطقیانہ اور مناسب تھا، کیونکہ اس وقت ہندو شخصی قانون ہندوؤں پر اور مسلم قانون مسلمانوں پر نافذ کیا جا رہا تھا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کے قانون سازی کے اختیارات جیمس اوّل نے ۱۶۲۲ء میں بڑھائے تھے۔ ۱۶۶۱ء میں جیمس دوم نے کمپنی کی مقبوضہ آبادیوں میں ان قوانین کو ہندوستانیوں پر نافذ کرنے کے احکامات جاری کر دیے۔ چنانچہ سترھویں صدی کے آخری نصف حصہ میں کمپنی کی عدالتیں دیوانی اور فوجداری دونوں قسم کے مقدمات بمبئی اور مدراس میں سماعت کرنے لگیں۔ اگرچہ سلطنتِ مغلیہ اس وقت اپنے انتہائی عروج پر تھی، لیکن چونکہ برطانوی عدالتی نظام بہت معمولی اور برائے نام تھا اور اس مغلیہ نظامِ عدالت سے کسی طور پر بھی نہیں ٹکراتا تھا جو شریعت پر مبنی تھا، اس لیے ہندوستان کی سرزمین پر اس کے قدم جمانے کا تذکرہ کہیں بھی مغلیہ شاہی کاغذات یا دستاویزات میں نہیں ملتا۔

۱۶۹۸ء میں شاہزادہ عظیم الشان نے، جو اس وقت بنگال کا مغل گورنر تھا،

کلکتہ کے مضافات میں تین گاؤں کی زمینداری ایسٹ انڈیا کمپنی کو دے دی۔ اس علاقہ میں دوسری مغل اسامیوں کی طرح، کمپنی نے بھی اپنی ایک قانونی اور دستوری حیثیت مغل انتظامیہ کے دائرۂ کار میں حاصل کر لی۔ اس نے ایک دیوانی اور ایک فوجداری عدالت قائم کر لی۔ اس علاقہ کے دوسرے زمینداروں کی عدالتوں کی طرح اس عدالت کی اپیلیں بھی مرشد آباد کی مغل عدالت اپیل کو بھیجی جاتی تھیں لیکن چونکہ ایسٹ انڈیا کمپنی کو دو مختلف اقتدارِ اعلیٰ کے ذرائع یعنی تاجِ برطانیہ اور مغل دربار سے قانونی اختیارات حاصل ہوئے تھے، اس لیے جلد ہی ایک غیر طبعی صورت رُونما ہو گئی۔ موت کی سزاؤں اور چند دیوانی مقدمات کے سلسلہ میں اپیلیں بجائے ہندوستانی عدالت اپیل میں دائر کرنے کے، کمپنی کے گورنر اور کونسل مقیم کلکتہ کو ارسال کی گئیں۔ ۱۷۲۶ء میں جارج اوّل کے ایک منشور کے بموجب برطانیہ کی تجارتی بندرگاہوں کلکتہ، بمبئی اور مدراس میں برطانوی تاج کی عدالتیں قائم کی گئیں۔ ان تینوں احاطوں (پریسیڈنسیوں) میں دیوانی مقدمات نپٹانے کی غرض سے میئروں کی عدالتیں قائم کی گئیں، اور فوجداری کے مقدمات کی سماعت گورنر اور اُن کی کونسلیں، جیوری کے ذریعہ مقدمہ کے استغاثہ کے ساتھ، کرنے لگیں۔ کلکتے کی زمینداری عدالت، جو ۱۶۹۸ء سے کام کر رہی تھی، ۱۸۵۳ء میں دیسی باشندوں کی عدالتِ اپیل قرار پائی۔

۱۷۰۷ء کے بعد سلطنتِ مغلیہ کے شیرازے میں تیزی کے ساتھ ابتری پیدا ہونے کے باعث طاقت کا جو خلا پیدا ہو گیا اور نصف صدی کے دوران تاج و تخت کے حصول کی کشمکش میں جو سفاکانہ خانہ جنگی ہوتی رہی اس سے لاقانونیت کی پیچیدہ اور انتشار کی بدلتی ہوئی صورتیں پیدا ہوتی رہیں۔ اس خلفشار سے ایسٹ انڈیا کمپنی کو ۱۷۵۷ء میں توسیعِ سلطنت کا موقع مل گیا اور اُس نے بڑے پیمانے پر ہندوستانی علاقہ کو ہڑپ کرنے کا آغاز کر دیا۔ اس کا مسلمہ عمل دخل اب بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبوں میں پوری طرح ہو گیا۔ ۱۷۶۴ء میں اس نے بے بس اور نام کے مغل شاہنشاہ شاہ عالم ثانی سے تین صوبوں میں قانونی انتظامیہ کا درجہ حاصل کر لیا۔

شاہ عالم نے ۲۵ لاکھ سالانہ مالیانہ کے عوض کمپنی کو اپنا کمشنر مال گزاری بنا دیا۔ اس طرح برطانیہ نے خود کو اس نظام دیوانی کا وارث بنا لیا جس کی بنیاد اسی اسلامی شریعت پر تھی جسے مغلوں نے مقامی حالات کے مطابق ڈھالا تھا۔ مغلوں کے دور میں کسی صوبہ کا گورنر یا ناظم دیوانی اور فوجداری دونوں محکموں کا سربراہ ہوتا تھا اور نظم وضبط اور قانون کی پابندی کرانے کا ذمہ دار بھی ہوتا تھا۔ فوجداری عدل وانصاف بھی اس کے سپرد تھا۔ کسی صوبے کا دیوان جو ناظم یا گورنر سے دوسرے درجے پر ہوتا تھا، مالگزاری جمع کرتا تھا اور عدلیہ کا کام بھی انجام دیتا تھا۔ اگرچہ اصطلاحاً ایسٹ انڈیا کمپنی کو ۱۷۶۵ء میں مغل شاہنشاہ نے محض دیوان کے فرائض یعنی مالگزاری کا انتظام تفویض کیا تھا لیکن فی الواقع کمپنی نے تمام عدالتی محکموں پر مکمل قبضہ جما لیا تھا۔

کمپنی نے شروع میں تو اپنے مقبوضہ صوبہ کے شہروں کے باہر مغلوں کے عدالتی نظام کو برقرار رکھا اور نئے مقبوضہ صوبوں میں گزشتہ مغل عملے کو اپنی جگہ پر قائم رکھا لیکن ۱۷۷۲ء میں وارن ہیسٹنگز نے مقامی عدالتی نظام کی از سرِ نو تشکیل کی، اگرچہ وہ بالکل روایتی مغلیہ انداز پر تھی۔ فوجداری اور دیوانی عدالتوں کی از سرِ نو تنظیم کی گئی۔ دیوانی عدالتوں کی صدارت اب برطانوی کلکٹر، مسلمان مفتیوں اور ہندو پنڈتوں کے تعاون سے کرنے لگا۔ یہ ضلعی عدالتیں، تمام نجی قانون اور رواجی مقدمات کے فیصلے کرنے لگیں مثلاً وراثت، شادی، ذات پات اور دوسرے مذہبی رواجات اور اداروں سے متعلق مقدمات کا مسلمانوں کے لیے شرعی قانون کے مطابق اور ہندوؤں کے لیے دھرم شاستروں کے مطابق فیصلہ کیا جاتا تھا۔ دیوانی اور فوجداری مقدمات کی اپیل صوبائی عدالتِ عالیہ یعنی صدر دیوانی اور صدر فوجداری یا نظامت میں دائر کی جا سکتی تھی۔ اوّل الذکر کمپنی کے گورنر اور اس کی کونسل پر مشتمل ہوتی تھی اور مؤخر الذکر میں ایک ہندوستانی داروغہ شامل ہوتا تھا۔ اصطلاحاً تو داروغہ، پنشن یافتہ نواب مرشد آباد کا مقرر کردہ ہوتا تھا لیکن حقیقتاً اس کا تقرر بھی برطانوی گورنر کرتا تھا۔

۱۷۷۲ء میں وارن ہیسٹنگز گورنر جنرل مقرر ہوا۔ ۱۷۷۴ء میں ایک منشور کے

ذریعہ اعلیٰ عدالتِ دیوانی قائم کی گئی جس کا پہلا چیف جسٹس سر ایلی جاہ امپی نامزد ہوا۔ اس کے دائرۂ اختیار میں برطانوی باشندے، کمپنی کے ملازمین اور بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبوں کے وہ ہندوستانی باشندے آتے تھے جن کا تنازعہ کسی برطانوی باشندے سے ہوتا تھا۔ اس عدالت میں شہر کلکتہ کے برطانوی نژاد لوگ بڑی جیوری یا چھوٹی جیوری کے طور پر نامزد ہوتے تھے اور اس کے جج پیشہ ور وکلا ہوتے تھے جن کی مدتِ ملازمت کا انحصار ہز میجسٹی کی خوشنودی پر ہوتا تھا۔ یہ عدالت عام برطانوی قانون اور اصولِ معدلت کے دائرۂ کار کے اندر اپنے فرائض انجام دیتی تھی۔

دو نمایاں اور آزاد و خود مختار عدالتی نظاموں نے بیک وقت علیحدہ علیحدہ کام کرنا شروع کر دیا لیکن دونوں کے حلقہ ہائے اختیار ایک دوسرے سے گڈمڈ ہوتے رہتے تھے۔ ان میں سے ایک تاجِ برطانیہ اور پارلیمان سے اقتدار حاصل کرتا تھا اور دوسرا مغل شاہنشاہ کے کمشنر مالگزاری کی حیثیت میں ایسٹ انڈیا کمپنی سے اختیار و اقتدار حاصل کرتا تھا۔ یہ بے ربطی کسی حد تک اس وقت ختم ہو گئی جب ۱۷۸۰ء میں امپی کو دیسی دیوانی عدالتِ عالیہ کا بھی واحد جج مقرر کر دیا گیا۔

عدالتی نظام از سرِ نو مرتب کرنے کی جانب بڑا قدم گورنر جنرل لارڈ کارنوالس نے ۱۷۹۰ء میں اُٹھایا۔ اس نے ہندوستانی عدالتوں میں دیوانی نظامِ معدلت کو بیکار محض، فضول اور انتہائی فرسودہ قرار دیا اور سارا الزام ان دو مفروضوں کے سر رکھا: اول: اسلامی قانون فوجداری کے زبردست نقائص اور دوم: عدالتوں کی تشکیل کے نقائص۔[۲۶] گورنر جنرل باجلاس نے شرعی قانون کی اینگلو محمڈن قانون کی شکل میں ترمیم کر دی۔ مرافعہ کے جدید طریقۂ کار کے مطابق ہندوستانی عدالت ہائے زیریں کے فیصلوں کی قاضی القضاۃ اور مفتی جانچ پڑتال کرتے تھے اور عدالت عالیہ دیوانی برائے اہلِ ہند کو اپنی آراء کے ساتھ آخری فیصلے کے لیے پیش کر دیتے تھے جو گورنر جنرل اور اس کی کونسل پر مشتمل ہوتی تھی۔ ضلعی فوجداری عدالتیں توڑ دی گئیں اور چار بڑے شہروں میں اسی نمونے کی عدالتیں قائم کر دی گئیں۔ کارنوالس کی عدلیہ کی تنظیمِ نو کے چند واضح اور سنگین پہلو تھے۔ قانون کا انداز انگریزی ہو گیا تھا اور گورنر جنرل کی مرکزی حکومت کی تولیت میں آ گیا تھا۔

ہندوستانی مفادات کی رعایت صرف نچلی سطح پر کی جاتی تھی جہاں عدالت ہائے زیریں میں اضلاع کے اندر ہندوستانی منصفوں (مجسٹریٹ) کا تقرر کیا جاتا تھا۔ دوسری جانب وکالت کا پیشہ ہندوستانیوں کے لیے عام کر دیا گیا تھا جنہوں نے ایک صدی بعد برصغیر کی سیاسی قیادت کا بیڑا اٹھایا۔

تنظیمِ نو کا مزید کام ویلزلی، کارنوالس (بار دیگر بحیثیت گورنر جنرل) اور ایمہرسٹ کے عہد میں ہوا۔ اعلیٰ دیوانی اور فوجداری عدالت برائے اہلِ ہند کا کام خود سرانجام دینے کے بجائے گورنر جنرل باجلاس نے تین جج اور ایک چیف جسٹس مقرر کیے جو کمپنی کے باضابطہ برطانوی ملازم ہوتے تھے اور اس بنچ کے رکن ہوتے تھے۔ ہندوستان میں کمپنی کی سلطنت کی علاقائی توسیع کے ساتھ ہی عدالتی ڈھانچہ خفیف ترمیموں کے ساتھ دوسرے صوبوں میں بھی رائج کر دیا گیا۔ ۱۸۳۳ء کے چپٹر ایکٹ اور ۱۸۳۶ء اور ۱۸۴۳ء کی قانونی اصلاحات نے یورپی اور ہندوستانی باشندوں کو دیوانی مقدمات کے طریقِ کار میں مساویانہ درجہ دے دیا۔ ۱۸۷۲ء کی اصلاحات، ۱۸۸۴ء کے البرٹ بل اور ۱۹۲۳ء کے فوجداری طریقۂ کار کے ترمیمی بل کے باوجود یورپی باشندے، برطانوی ہند کے قانون فوجداری میں، اپنا خصوصی استثنائی مقام قائم رکھنے میں کامیاب رہے۔ یہ صورتِ حال برابر قائم رہی تا آنکہ، ۱۹۴۷ء میں ہندوستان اور پاکستان نے آزادی حاصل کر لی اور بالآخر برصغیر میں قانونِ فوجداری سے نسلی امتیاز کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔

مصالحتی اندازِ کار کا طریقہ جو برطانوی عدالتی نظام نے وضع کیا تھا اور جس کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ مسلمان اور ہندو کے شخصی قوانین کے لیے دھماکہ خیز ثابت ہوگا، حکومتِ بنگال کے نظامِ عدلیہ کے لیے بنائے ہوئے ریگولیشن میں سمو دیا گیا۔ اس ریگولیشن میں یہ قرار دیا گیا کہ وہ تمام مقدمات جن کا تعلق وراثت، ازدواج، ذات پات اور دوسرے مذہبی اداروں اور مکاتیبِ فکر سے ہوگا، مسلمانوں کے لیے قرآنی احکام کے تحت اور ہندوؤں کے لیے ازروئے شاستر لازمی طور پر طے کیے جائیں گے[27] اور جہاں جماعتوں میں مذہبی اختلاف ہوگا وہاں مدعا علیہ کے قانون پر عمل درآمد ہوگا۔[28]

مسلمانوں کا شخصی قانون (ان کے وراثت، جانشینی، ہبہ، اوقاف (کارِ خیر کے لیے جائداد کا تحفظ)، حقِ شفع، تولیت اور نان نفقہ کے تنازعات کے تصفیہ کے سلسلہ میں برابر کام میں آتا رہا۔ مسلم شخصی قانون کے سلسلہ میں برطانوی حکومت ہند و شخصی قانون کے مقابلہ میں شاید کچھ زیادہ عدمِ مداخلت کی پالیسی پر کاربند رہی[۲۹] قوانینِ وقف میں مداخلت اس سے مستثنیٰ تھی جسے مسلم ہند کی مغرب پرست سیاسی قیادت، مسلم شرفاء کے اقتصادی تحفظ کے لیے ضربِ شدید کا مترادف سمجھتی تھی اور جس کے خلاف سر سید احمد خان کے زمانہ سے صدائے احتجاج بلند ہونا شروع ہوئی اور جو ۱۹۱۳ء میں محمد علی جناح کے ہندوستانی مجلسِ قانون ساز میں وقف ایکٹ منظور کرانے پر کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی، جس سے ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے خاندان کے لیے اوقاف قائم کرنے کا حق پھر سے حاصل ہو گیا۔

قانونِ شریعت میں برطانوی مداخلت خاص طور پر قانونِ فوجداری میں کارفرما نظر آتی تھی۔ عملاً اسلام کا قانونِ فوجداری چار وسیع اقسام پر مشتمل تھا۔ پہلی قسم خاص نوعیت کی سزا یا حد تھی، جس میں سرقہ یا کسی عورت پر بہتان طرازی یا زنا بالجبر کے جُرم میں اعضاء کی قطع و برید، سنگساری یا تازیانہ کی سزا دی جاتی تھی۔ موجودہ زمانہ کے معیاروں کے مطابق یہ بے رحمانہ عقوبتیں قبائلی طور طریق کی عکاسی کرتی تھیں، لیکن صرف ناقابلِ انکار شہادتوں کی موجودگی ہی میں ان پر عمل درآمد ہوتا تھا۔ ان عقوبتوں کی شدت کے پیشِ نظر قرونِ وسطیٰ کی آفاقی خلافتِ عباسیہ کے دَور میں "مظالم" کے نام سے نیم لادینی عدالتوں کا متوازی قیام عمل میں آیا، جو ہلکی سزائیں دیتی تھیں۔ دوسری قسم تعزیر تھی (یعنی اختیارِ تمیز کی پر مبنی سزا) جس میں ایسے جرائم کے متعلق فیصلہ صادر کیا جاتا تھا جو معاشرے کے اخلاقی رگ و ریشہ کی جڑوں کو نقصان نہیں پہنچاتے تھے اور اس ضمن میں جلاوطنی، قید و بند یا ہلکی جسمانی سزائیں تجویز کی جاتی تھیں۔ تیسری قسم قصاص (عقوبت یا داشِ یا انتقام) تھی جس میں قتلِ عمد کی سزا قتل ہوتی تھی جو ایک چوتھی قسم دیت (خوں بہا) میں بدلی جا سکتی تھی۔ اگر مقتول کے اعزہ و متوسلین قاتل سے خوں بہا لینے پر آمادہ اور

شخصی انتقامی جنگ سے درگزر پر تیار ہوں تو آخری دو قسمیں قدیم عربی خانہ جنگی کے روایتی قانون کی عکاسی کرتی ہیں جن سے اقتصادی دباؤ کے لیے گنجائش پیدا ہو جاتی تھی۔

مسلم قانونِ فوجداری پر برطانوی ردِ عمل سالہا سال تک عدمِ مداخلت کی صورت میں رہنے کے بعد رواداری اور بالآخر منفرت پر منتج ہو گیا۔ وارن ہیسٹنگز کی نظر میں اس کی بنیاد بہت ہی نرم اصولوں پر تھی اور خونریزی سے گریز کی مظہر تھی۔[۳۰] ۱۸۳۲ء تک برطانوی سرکاری حلقے بھی اسے بہت نرم سمجھتے تھے:

"اگرچہ چند اصول جن کی وہ اجازت دیتا ہے بے رحمانہ اور وحشیانہ ہوں تاہم مجسٹریٹ کے لیے ان پر عمل درآمد کرانا شاذونادر ہی لازمی ہوتا ہے، لیکن قانون بنانے میں مجرموں کو بچ نکلنے کے مواقع مہیا کرنے پر زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ بجائے اس کے کہ کافی شہادت کی موجودگی میں جرم عاید کیا جائے اور مجرموں کیلیے معقول سزا کا التزام کیا جائے"۔[۳۱]

سفاکانہ قتل یا قتلِ محض کو سماجی جرم کے بجائے انفرادی ایذا رسانی سے موسوم کرنے کا اسلامی قانونی نقطۂ نگاہ، برطانوی قانونی اندازِ فکر کے لیے ابتدا ہی سے ناقابلِ قبول تھا۔[۳۲] قانون اور نظم و ضبط کے نقطۂ نگاہ سے مسلم قانونِ شہادت میں جو خلا اور خامیاں موجود تھیں وہ ملزم کو سزا دینے میں سخت مشکلات پیدا کر دیتی تھیں۔ ۱۷۹۰ء میں کارنوالس نے جو قانونی اصلاحات کیں اس سے اسلام کے قانونِ فوجداری میں پہلی مرتبہ دخل اندازی شروع ہوئی اور مغل سلطنت سے جو حنفی مکتب کا روایتی قانون ورثہ میں ملا تھا اس پر مختلف مفتیوں کے فتاویٰ کے قبول و رد کی روشنی میں کام چلایا جانے لگا۔[۳۳] لیکن ان اصلاحات میں قرائنی شہادت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ جرمِ کبیرہ کو نجی جرم کے بجائے سماجی جرم قرار دیا گیا۔[۳۴] دیت متروک قرار دے دی گئی اور انتہائی جسمانی سزا مثلاً اعضاء کی قطع و برید یا جسمانی ایذا رسانی کی جگہ شدید مشقت کی سزا مقرر کی گئی۔ ۱۸۰۳ء میں قانونِ تعزیر میں ترمیم کی گئی اور اسے غیر سماجی جرائم کے لیے مختص کر دیا گیا۔ ۱۸۱۷ء میں زنا یا حرام کاری کی سزا کم کر دی گئی اور اسے تیس کوڑوں اور قید کی سزا تک محدود

کردیا گیا۔

ابتدا میں اینگلو محمڈن قانون، احتیاط اور پُرپیچ تدریجی حکمتِ عملی پر عامل رہا۔ ۱۸۳۲ء کے ریگولیشن ۹ کے ذریعے مسلم قانون فوجداری غیر مسلم مجرموں پر عاید کرنے کا بالکلیہ خاتمہ کردیا گیا اور کچھ پُرانے ہندوانہ قانونی طریقے مثلاً پنچایت کو از سرِ نو رواج دیا گیا اور جیوری کے ذریعہ مقدمہ کی سماعت کا آغاز کیا گیا۔ ان ابتدائی برطانوی تصورات کی نشوونما اور علمِ قانون کے اداروں کا قیام ہندوستانی اسلام میں جدیدیت کے رجحانات کی پیدائش میں معاون ثابت ہُوا اور مسلم ہندوستان کے قانونی طرزِ فکر کو، مشرقِ وسطیٰ اور شمالی افریقہ کے دوسرے مسلم ممالک سے، قدرے مختلف راستے پر ڈال دیا۔[۲۵]

مذہبی فرقوں کا ردِ عمل اور ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی

صدیوں کی اسلامی حکومت اور کسی حد تک مغلوں کی حریت پسندی کے باعث روایتی حنفی قانونِ شریعت شہنشاہ اورنگ زیب (۱۶۵۸ء - ۱۷۰۷ء) کے دَور میں "فتاویٰ عالمگیری" کے نام سے مرتب ہُوا۔ ہندو مرہٹوں نے بھی جو کہ اٹھارویں صدی میں مغلوں کے زوال کے زمانہ میں سب سے زیادہ غالب اور سب سے زیادہ پُرآشوب قوت تھے، اس میں کوئی رخنہ اندازی نہیں کی۔ اُنھوں نے اپنے زیرِ اقتدار علاقوں کے لیے کوئی متبادل قانونی نظام وضع نہیں کیا۔ اسی روشنی میں مشہور و معروف مذہبی مقتدا شاہ عبدالعزیز خلف شاہ ولی اللہ کے دو متضاد فتووں کو پرکھا جاسکتا ہے کہ مرہٹوں کے زیرِ حکومت ہندوستان دارالاسلام کی حیثیت رکھتا ہے اور انگریزوں کے زیرِ تسلط دارالحرب قرار پاتا ہے۔[۲۶] شہر دہلی میں ان کا مشہور فتویٰ جاری ہُوا تھا جس میں اینگلو محمڈن قانون اور حکومتِ برطانیہ کی مذمت کی گئی تھی:

"یہاں اسلامی قانون قطعاً رائج نہیں ہے اور عیسائی آقاؤں کا قانون ان معنوں میں بلا روک ٹوک جاری ہے کہ انتظامی اور دیوانی کے مقدمات اور سزاؤں کی تجویز میں غیر مسلموں کو پورا اختیار حاصل ہے۔ یہ الگ بات

ہے کہ وہ مسلمانوں کے رسوم مثلاً جمعہ یا عیدین کی نماز، اذان اور حلال جانوروں کے ذبح میں مداخلت نہیں کرتے ہیں لیکن ان کا خاص اصول منفعت کا حصول اور اعلیٰ اقتدار ہے۔ اس شہر سے لے کر کلکتہ تک عیسائی حکومت کا غلبہ ہے۔"[۸۴]

یہ فتویٰ خالصتاً قانونی نہیں ہے۔ اس کا رنگ وسیع سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان کے ایک شاگرد شاہ عبدالحیٔ کا فتویٰ اس سے بھی زیادہ واضح ہے: "کلکتہ اور اس کے ماتحت علاقے دشمن کا ملک ہیں"[۸۵]۔ یہ فتوے راسخ العقیدہ علماء کے غم و غصہ کے آئینہ دار تھے جن کے نزدیک یہ صورتِ حال ان کے پشتینی اور زیرِ عمل حنفی قانون میں بے جا مداخلت کے مترادف تھی۔

۱۸۷۰ء سے یہ امر مسلسل معرضِ بحث میں رہا ہے کہ آیا شاہ عبدالعزیز کے پُرجوش شاگرد سید احمد بریلوی جن کے خاص معاون عبدالحیٔ اور شاہ محمد اسمٰعیل (جو خانوادۂ ولی اللہ سے تھے) کی تحریکِ مجاہدین کا مقصد بنیادی طور پر اصلاحی تھا یا اُس کے جنگ جُویانہ مقاصد کا رُخ خاص طور پر برطانیہ اور اسی قدر ہندوستان کے شمال مغربی سرحد کے سکھوں کے خلاف تھا[۸۶]۔ بیسویں صدی کی مسلم تاریخ نویسی نے، ہندوستان اور پاکستان دونوں جگہ، سید احمد بریلوی کو دشمنِ استعمار کے طور پر پیش کیا ہے اور اس کی بنیاد اس غیر مطبوعہ خط و کتابت پر، اس کے سفارتی اندازِ نگارش اور مواد کا صحیح اندازہ کیے بغیر، قائم کی گئی ہے جو اُنھوں نے افغانستان اور بخارا کے حکمرانوں سے کی تھی ہے ـــــ بہرکیف اس میں کوئی شک نہیں کہ پنجاب میں سکھوں کی ریاست کا قلع قمع ہونے کے بعد مجاہدین کی مسلسل مخالفت کا مسئلہ برطانیہ کو ورثہ میں ملا۔

فی الواقع شاہ عبدالعزیز اور ان کے شاگردوں کا بہ شمولیت مجاہدین برطانیہ کے ساتھ انداز غیر یقینی اور متزلزل تھا۔ اس عالم ربانی نے ایک فتویٰ کے ذریعے مسلمان طلبہ کو برطانوی اسکولوں میں داخلہ لینے کی اجازت دے دی تھی[۸۷]۔ ان کے بھتیجے شاہ محمد اسماعیل نے برطانیہ کے ساتھ اس وقت تک وفاداری نبھانے کی اجازت دے

دی تھی جب تک وہ مسلمانوں کی آزادی میں رکاوٹ نہ ڈالیں۔ یہ فتویٰ ماقبل کے فتووں کے بالکل متضاد تھا ــــ حتیٰ کہ ایک موقع پر شاہ عبدالحئی نے اپنے اتالیق شاہ عبدالعزیز کی اجازت سے برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت بھی کی تھی ــــ دوسرے مشہور علماء جنہوں نے ۱۸۵۷ء کی سرتابی میں حصّہ لیا تھا، مثلاً صدرالدین خان آزردہ اور فضل الحق خیرآبادی نے مختلف اوقات میں کمپنی کے تحت دیوانی کے مناصب قبول کیے تھے۔

اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کا مغربی اداروں سے انحراف اتنا بے لچک نہیں تھا جتنا سمجھا جاتا ہے۔ اودھ کے عیش پرست حکمرانوں نے موجودہ سائنسی معلومات میں کچھ دلچسپی لی تھی۔ آصف الدولہ (۱۷۷۸ء تا ۱۷۹۲ء) کی سرپرستی میں نیوٹن کی پرنسپیا (Principia) کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ اس کے جانشین سعادت علی خاں نے لکھنؤ میں ایک رصدگاہ تعمیر کرائی اور اس شہر میں غازی الدین حیدر (۱۸۱۴-۲۷ء) نے بھی ایک رصدگاہ تعمیر کرائی۔ وہ مغربی اور مشرقی لسانیاتی علوم کا مربی بھی تھا۔

برطانوی اداروں کے اثرات قبول کرنے کی مثال کرامت علی جونپوری (متوفی ۱۸۷۳ء) کی ذہنی نشوونما میں خاص طور پر نمایاں نظر آتی ہے جو راسخ العقیدہ مجاہدین اور مجددین کے مابین ایک پُل کا کام کرتی ہے۔ اگرچہ وہ مذہباً شیعہ تھے مگر شاہ عبدالعزیز سے شاگرد تھے۔ انھوں نے (۱۸۲۰-۲۴ء) کے درمیان بنگال میں بریلوی اصلاحی تحریک کا ساتھ دیا۔ اسی کے ساتھ انھوں نے اپنے اصولی نظریات کے اندر رہ کر ایک طرف مغربی سائنس اور علوم کی طرف قدم بڑھایا اور دوسری طرف ایسٹ انڈیا کمپنی سے اپنی ذاتی وفاداری بھی قائم رکھی۔ ۱۸۳۱ء تک کمپنی کی انتظامیہ سے ان کا قریبی تعلق تھا۔ کمپنی کے ڈائرکٹروں کی جانب سے انھوں نے تحائف بھی حاصل کیے۔ بعد میں انھوں نے محمڈن لٹریری ایسوسی ایشن کی رکنیت قبول کرلی جسے عبداللطیف خان نے کلکتے میں قائم کیا تھا۔ کرامت علی نے سیاست کو مذہب سے جدا رکھنے کی کوشش کی۔ ان کے شاگردوں میں مشہورِ زمانہ امیر علی بھی تھے جن کے ذہن پر معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بہت دیرپا اور گہرے اثرات چھوڑے تھے۔ کرامت علی کی "مآخذ العلوم"

اگرچہ جنگِ آزادی کے بعد ۱۸۶۵ء میں لکھی گئی ہے لیکن وہ ان کی اس ذہنی قربت کی عکاسی کرتی ہے جو ۱۸۵۷ء کے اس سیاسی اور ثقافتی خطِ امتیاز کے پیدا ہونے سے پہلے بہت پختہ ہو چکی تھی جس نے ہندوستان کے دورِ وسطیٰ کے اسلام اور عہدِ جدید کے اسلام میں فرق پیدا کر دیا اور اسی لیے اس کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ وہ اس مفروضہ کو پروان چڑھاتے ہیں کہ خلاقِ مطلق جملہ علوم کا سرچشمہ ہے جو اس نے اپنے نبیوں اور بالخصوص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اہلِ بیت یعنی اماموں (جو شیعہ مسلک کے مطابق منزہ عن الخطاء ہیں) کے ذریعے اپنی مخلوقات پر منکشف کیے۔ موجودہ سائنسی انکشافات نتیجہ ہیں قرآن اور حدیث کے ان ہی قطعی مضمرات کا، جن سے وہ اصولی طور پر مطابقت رکھتے ہیں۔ سائنس یونانیوں سے عربوں کو منتقل ہوئی اور عربوں کے ذریعے براہِ اسپین، تاریخی تسلسل کے ساتھ، یورپ منتقل ہوئی۔ یہ ثقافتی نفوذ تا حال کار فرما ہے اور ہندوستانی مسلمان اہلِ یورپ کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کر کے کافی استفادہ کر سکتے ہیں۔ مارٹن لوتھر پر مصنف نے یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے تاریخی بددیانتی سے کام لیا ہے اور اسلام نے بت شکنی کے لیے جو سعی کی اور لیو اشوری پر جو اسلامی اثرات مرتب ہوئے اس نے ان کے ثبوت کو دبانے کی کوشش کی ہے[۴۶]

کرامت علی توحید کی تثلیثی توضیح سے مطمئن نہیں ہیں اور اس بات پر مصر ہیں کہ صرف اسلام خدا کی وحدانیت کا خالص تصور پیش کرنے میں کامیاب ہوا۔ وہ ہر علم کے بنفسہٖ اچھا ہونے کے قائل ہیں لیکن یہ کہ اس کے مفید یا مضر ہونے کا انحصار اس کے استعمال پر ہے۔ علم قابلِ مشاہدہ بھی ہے اور غیر مشاہدہ پذیر بھی۔ مذہبی علم کا شمار دوسری شق میں ہوتا ہے۔ چونکہ قرآن خطا سے مبرّا اور حکمی علم کا سرچشمہ ہے اس لیے صحیح اور درست علوم کے موضوعات کا اس کے متن سے موازنہ معقول اور جائز ہے۔ نیز "ہر غلط مفروضہ کے اصول اس میں بیان ہوئے ہیں اور ان کے باطل قرار دینے کے معقول دلائل پیش کیے گئے ہیں"۔ "جدید طبعیات کی جانب رہنمائی قرآن اور حدیث کے ذریعہ حاصل کی جا سکتی ہے جو یہ بتاتا ہے کہ "سیاروں اور ستاروں

پر بھی آبادیاں ہیں اور جو کچھ اس دنیا میں موجود ہے وہاں بھی نہایت اعلیٰ اور برتر ہیئت اور صورت میں موجود ہے۔" قرآن میں "بصریات اور تناظرات" کے متعلق بھی اشارات ملتے ہیں:

"پورا قرآن طبیعاتی اور ریاضی علوم کے متعلق معلومات سے پُر اجزا سے بھرا پڑا ہے۔ اگر ہم ذرا سا غور و فکر کریں تو ہمیں اس کے لفظ لفظ میں حیرت انگیز معانی پوشیدہ نظر آئیں گے۔ قرآن نے فلسفۂ قدیم کے تمام نظاموں کا بڑے اطمینان بخش طریقہ پر ابطال کیا ہے۔ قدماء میں جو طبیعاتی سائنس رائج تھی اُسے قرآن نے بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا۔ جدید یورپ کے فلسفہ اور قرآن کے مابین حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔"

اہلِ یورپ نے صلیبی جنگوں کے دوران یا اسپین میں یونانی یا عربی علوم حاصل کرنے سے کبھی اعراض نہیں کیا، درآنحالیکہ عہدِ حاضر کے مسلمان، جن کا پانسہ پلٹ چکا ہے، تمام قسم کے علوم کی تحصیل کو ناپسند کرتے ہیں اور یہ بھول گئے ہیں کہ علم کسی شخص کے پاس اس وقت تک نہیں پھٹکتا جب تک پوری توجہ سے اس کی منتیں نہ کی جائیں۔ وہ اس بات سے خوش ہیں کہ مصر نے محمد علی اور سلطنتِ عثمانیہ نے محمود دوم کی سربراہی میں کم سے کم کچھ مغربی اداروں سے اثر قبول کیا ہے اور بحیثیت شیعہ ہونے کے انہیں اس ضمن میں فارس کی پسماندگی کا بڑا قلق ہے۔ وہ سائنسی علوم کی تحصیل کے لیے یورپی زبانوں سے واقفیت کو اس سمت میں پہلا قدم سمجھتے ہیں جس کے بعد ہی سائنسی تصانیف عربی، فارسی اور اُردو میں ترجمہ کی جاسکتی ہیں۔ — برطانوی حکومت نے انیسویں صدی کے آغاز میں تعلیمی، ثقافتی اور اقتصادی ادارے قائم کیے، مثلاً جدید سائنس کی تعلیم ۱۸۳۵ء میں انگریزی زبان میں شروع ہوئی۔ پہلا انجینئرنگ کالج رڑکی میں ۱۸۴۷ء میں اور پہلا میڈیکل کالج بمبئی میں ۱۸۴۵ء میں قائم ہوا۔ ان کے جواز میں کرامت علی کا نقطۂ نگاہ ایک نظریاتی بنیاد قائم کرنے میں ممد و معاون

ثابت ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے لیے ان تمام اداروں میں سب سے زیادہ اہم "دہلی کالج" تھا جو ابتدا میں کلاسیکی اسلامی تعلیمات کا مدرسہ تھا جسے ۱۸۲۷ء میں برطانیہ نے مالی امداد دینا شروع کی۔ اس اسکول میں اُردو زبان ذریعۂ تعلیم تھی اور انگریزی بطور ضمنی مضمون کے سکھائی جاتی تھی۔ اس نے بہت سے علمائے مذہب کو اپنی جانب راغب کر لیا، مثلاً دبستانِ ولی اللہ کے مملوک العلی اس کے تدریسی عملے میں شامل ہو گئے۔ اس مدرسہ نے پہلی نیم مغربی روشن خیالوں کی کھیپ پیدا کی جس میں مؤرخ ذکاء اللہ، شاعر الطاف حسین حالی اور ناول نگار نذیر احمد شامل تھے۔ دہلی کالج ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کے اثراتِ مابعد کے ضمن میں قربانی کا بکرا بن گیا اور برطانوی حکومت نے اُسے بند کر دیا۔

دہلی اسکول اور کلکتے کے مدارس کو چھوڑ کر، مسلمانوں میں مغربی قسم کے اداروں کی جانب، ہندوؤں کے مقابلے میں مثبت رجحان بہت کم تھا۔ عام منافرت، نفسیاتی، سماجی اور اقتصادی ناآسودگی اور ناانصافی کے اس احساس سے پیدا ہوئی جس کا مکمل تجزیہ سر ولیم ہنٹر کے کلاسیکی مطالعہ" (The Indian Muslims) (مسلمانانِ ہند) میں کیا گیا ہے۔ ہنٹر جو ایک اعلیٰ سول سرونٹ تھا، اس صورتِ حال کی زیادہ تر ذمہ داری برطانوی حکومت کے ان انتظامی فیصلوں پر عائد کرتا ہے جو یا تو بلا ارادہ کیے گئے یا فوری ضرورت کے تحت بروئے کار لائے گئے اور ان سے مسلم اشرافیہ کی ثقافتی بنیادوں اور اقتصادی ذرائع کو نہایت تباہ کن صدمہ پہنچا۔ مالگزاری کا انتظام جسے بندوبستِ استمراری کا نام دیا گیا اور جسے ۱۷۹۳ء میں کارنوالس اور سر جان شور نے بنگال میں نافذ کیا تھا مسلمان کاشت کاروں کو غلامی کے انتہائی پست درجہ تک پہنچا دیا اور دلال کے طور پر ہندو زمینداروں کا ایک طبقہ پیدا کر دیا۔[۴۹]

ہندوؤں کے برعکس مسلمان جو کئی صدیوں سے ہندوستان میں حکمران طبقہ کا درجہ رکھتے تھے۔ نفسیاتی طور پر ان اقتصادی انقلابات کے لیے تیار نہ تھے جو ۱۸۳۵ء میں فارسی کے بجائے انگریزی کو اچانک عام ذریعۂ تعلیم بنانے کے ساتھ رُونما ہوئے۔

مغربی نظامِ تعلیم، جس نے ان کے نظامِ تعلیم کی جگہ لی تھی ، اس میں ان کی مذہبی تعلیم کے لیے کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی تھی ، درآنحالیکہ انگلستان میں یونیورسٹیوں کے مذہبی شعبوں کے تحت مذہبی تعلیم کے مواقع میسر تھے۔ مسلم مدارس کے نجی اوقاف کی تنسیخ اور مدرسوں کی رقوم کو برطانوی افسروں کے خورد برد کرنے سے جذباتی تلخیاں اور زیادہ بڑھ گئیں۔ مسلمانوں کے نئی تعلیمی سہولتوں سے فائدہ نہ اُٹھانے اور ابا کرنے کے باعث اور پھر اس سے پیدا ہونے والی عدمِ اہلیت کی بنا پر گورنمنٹ کی ملازمتوں میں نمائندگی کا تناسب کم سے کم تر ہوتا چلا گیا۔ ۱۸۳۵ء اور ۱۸۷۰ء کے مابین حکومت کی ملازمتوں میں ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کا تناسب ایک اور سات سے بھی کم تھا ۔۔۔ انگریزی کردار اور مغربی تہذیب میں ہندوستانیوں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں ۔۔ کے نقطۂ نگاہ سے جو کچھ قابلِ تعریف اور جاذبِ توجہ تھا اس پر برطانوی نسلی علیحدگی کے باعث پردہ پڑ گیا تھا ۔۔۔ مسلمانوں کے مذہبی احساسات کے لیے زیادہ پریشان کُن یہ امر بھی تھا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے کچھ حکام عیسائی تبلیغی مساعی کی سرپرستی کر رہے تھے اور حکومتِ برطانیہ بھی عیسائی تبلیغی مشنوں کی پذیرائی کر رہی تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ۱۸۱۳ء کے اصلاح شدہ منشور میں عیسائی مُبلّغوں کو "ہندوستانیوں کی اخلاقی حالت سدھارنے کے لیے" سہولتیں مہیا کر دی گئی تھیں۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے قبل کے عشروں میں مسلم اکثریت والے صوبوں پنجاب اور سندھ کے سربراہانِ حکومت سر ہنری لارنس اور سر رابرٹ منٹگمری نے مسلمانوں کی تبدیلیٔ مذہب کی کوششوں کو تقویت پہنچانے کے لیے عیسائی مُبلّغوں کو اخلاقی اور مالی مدد مہیا کرنے کا انتظام کیا تھا ۔۔۔ مسلمان اکثریت کے ایک اور صوبے بنگال میں بینٹنک کی قانون سازی سے، اس میں کوئی شک نہیں، تمام مذاہب کے پیروکاروں کو تبدیلیٔ مذہب کا پورا حق عطا کر دیا گیا تھا لیکن مذہب اسلام چھوڑ کر عیسائی مذہب قبول کرنے والوں کو خاص مراعات کا مستحق قرار دیا گیا تھا۔ مثلاً شریعتِ اسلام کے علی الرغم ان کے حقِ وراثت کو تحفظ دیا گیا۔ ۱۸۵۳ء

میں شمال مغربی سرحد کے علاقوں میں گورنر جنرل کے ایجنٹ سر ایڈورڈ ہربرٹ نے یہ اعلان کیا کہ برطانیہ کو ہندوستان کی حکومت تفویض کرنے کا منشائے خداوندی یہ تھا کہ انگلستان نے عیسائی مذہب کا اس کے خالص پیغمبرانہ انداز میں تحفظ کیا .... ہمارا مشن اس لیے یہ ہے کہ جو کچھ ہم نے اپنے لیے کیا ہے وہ دوسری اقوام کے لیے بھی کریں[۳۵]۔

اگرچہ یہ بات معرضِ بحث میں آسکتی ہے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت بحیثیتِ مجموعی ایک لادینی حکومت تھی اور اس نے دیسی لوگوں کی مذہبی آزادی میں حتّی الامکان کوئی مداخلت نہیں کی لیکن ہندوستان میں یہ خیال زور پکڑتا گیا کہ اس حکومت کا مقصد خواہ تدریجی ہو مگر یقیناً یہ تھا کہ اس سرزمین کو عیسائی بنادیا جائے۔ اس خیال کو ان اقدامات سے اور تقویت پہنچی کہ ۱۸۳۷ء کے قحط میں یتیم اور نادار بچوں کو عیسائی بنانے کی تحریک کی حکومت کی جانب سے حوصلہ افزائی کی گئی۔ یہ صورتِ حال عیسائی مُبلغوں کے دیگر مذاہب پر سب وشتم کرنے کے باعث مزید خراب ہو گئی۔ یہ سب وشتم انیسویں صدی کے وسط تک قرونِ وسطیٰ کے انداز کی دشنام طرازی اور زہر آلودگی سے ملوث تھی[۳۶]۔ اور خاص طور پر پیغمبرِ اسلام کے خلاف تھی۔

۱۸۵۵ء میں یہ بات انتہائی عروج پر پہنچ گئی جب فادر ای ایڈمنڈ نے حکومت کے تمام ملازمین کو ایک گشتی مراسلہ بھیجا جس میں یہ تجویز پیش کی گئی کہ ہندوستان چونکہ بحیثیتِ کُل برطانیہ کے زیرِ حکومت ہے اور ذرائع نقل وحمل سے باہم مربوط ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اس کا مذہب بھی ایک ہو یعنی مسیحی۔ لیفٹیننٹ گورنر بنگال نے یہ محسوس کر کے کہ طوفان کے آثار نمایاں ہیں ایک غیر معمولی گزٹ کا اجرا کیا جس میں ایڈمنڈ کے خیالات سے حکومت کی لاتعلقی کا اظہار کیا گیا اور کیننگ کی اس حکمتِ عملی کی تصدیق کی گئی کہ تبدیلی مذہب اور مذہبی مناظرات کا حق تمام مذاہب کو مساوی طور پر حاصل ہے اور مسلمانوں کو خاص طور پر یقین دہانی کرائی

گئی کہ اگرچہ حکومت نے انسانی ہمدردی کی بنا پر ہندوؤں کی ستی کی رسم بند کر دی ہے لیکن مسلمانوں کے محرم کے دنوں میں اظہارِ جذبات پر کسی قسم کی مداخلت کرنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتی (شیعہ مسلم اس موقع پر پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کی شہادت کی یاد مناتے ہیں) اور نہ ختنہ کی رسم یا پردہ کے رواج پر کوئی پابندی عائد کرنا چاہتی ہے۔ گزٹ میں اس کی بھی توثیق کی گئی کہ انگریزی تعلیم رائج کرنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قدیم مذاہب کی اکھاڑ پچھاڑ کی جائے بلکہ لوگوں کو جہالت سے نجات دلانا اور اُن کی ترقی کے لیے حکمت و دانش کے راستے کھولنا مقصود ہے تاکہ اس طرح رفتہ رفتہ ملک کی پسماندگی اور غربت و افلاس کی بیخ کنی کر دی جائے۔

۱۸۵۵ء سے ۱۸۵۷ء تک کے سال اس لیے بھی قابلِ ذکر ہیں کہ ان برسوں میں مسلمان علماء نے عیسائی مُبلّغین کے مناظروں کے مقابلے میں اجتماعی اور جوابی حملہ کا آغاز کر دیا۔ اس مہم نے رسالوں اور کتابچوں کی اشاعت اور پبلک مناظروں کی جاندار صُورت اختیار کر لی اور مسیحی مُبلّغین کے دلائل و براہین کی دھجیاں بکھیری جانے لگیں اور زیادہ زور اس بات پر تھا کہ تثلیث، حقیقی مسیحیت کی تضحیک ہے۔ ان مناظروں میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر مناظرہ مشہور مناظر ہی جی پفنڈر اور مسلمان عالم رحمت اللہ کیرانوی کے درمیان ہُوا جس میں موخر الذکر کی مدد مغربی خیال کے عالم وزیر خاں نے کی تھی۔ یہ مناظرہ متعدد برطانوی حکام کی موجودگی میں ہُوا جس میں مشہور عالم مناظرہ کرنے والا سر ولیم میور، ہندو، عیسائی مسلمان علماء اور عام لوگ سب شامل تھے۔ یہ مناظرہ تین دن تک مسلسل جاری رہا۔ مسلمانوں کے اس نازک الزام پر پفنڈر کی زبردست کھنچائی ہُوئی کہ عہد نامہ جدید کے متن میں ایسے متناقض مضامین پائے جاتے ہیں جن کی وضاحت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ زمانۂ بعد کے اور الحاقی ہیں، لیکن قرآن میں جو متناقضات پائے جاتے ہیں اُن کی توضیح قرآن کے اصولِ تنسیخ کے تحت بڑی آسانی سے ہو سکتی تھی ___ ترکی خلیفہ عبدالحمید دوم کی دعوت پر ایک بار پھر رحمت اللہ کیرانوی اور پفنڈر کا قسطنطنیہ میں آمنا سامنا ہُوا جہاں پفنڈر نے

ہندوستان سے پسپائی کے بعد اقامت اختیار کرلی تھی۔[۵۸]

۱۸۵۷-۵۸ء کی اجتماعی رستخیز، جسے برطانوی تحریرات میں "سپاہیوں کی بغاوت" سے موسوم کیا گیا ہے اور جدید ہندو اور مسلم مؤرخین جسے "جنگِ آزادی" سے تعبیر کرتے ہیں (ان کا یہ فقرہ مارکس اور انجلیس کے ایک مختصر سے رسالے سے ماخوذ ہے) اس کے اسباب پر روشنی ڈالنا یا ان کو زیرِ بحث لانا اس کتاب کے دائرہ سے خارج ہے، بہ جز ان شقوں کے جن کا تعلق ہندوستانی اسلام کی مذہبی اور وسیع سیاسی سمتوں کے تعین سے ہے۔ میرٹھ میں بغاوت کرنے والے مسلمانوں اور ہندوؤں کے مذہبی جذبات اس بنا پر بھڑک اٹھے کہ انہیں یہ خیال ہوا کہ جو کارتوس انہیں استعمال کرنے سے پہلے دانتوں سے کاٹنا پڑتے ہیں ان میں سور یا گائے کی چربی استعمال کی جاتی ہے جو ان کی مذہبی پابندیوں اور جذبات کے منافی ہے۔ اس حد تک تو اس رستخیز کو فوجی بغاوت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن اس آغاز نے بے اطمینانی اور بے چینی کے اس ذخیرہ کو صرف فتیلہ دکھا دیا جو شمالی ہند کے پڑھے لکھے اور عوامی طبقوں کے کثیر گروہوں میں بہ شمولیتِ سپاہ، پہلے سے موجود تھا۔ اس ناآسودگی اور اضطراب میں ایسے عناصر موجود تھے کہ اس رستخیز کو اگر حقیقی معنی میں پہلی جنگِ آزادی کا نام نہ دیا جائے، پھر بھی اسے ایک بے جہت، ناکام انقلاب کی حیثیت سے ازسرِنو دیکھنے اور بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

سرسید احمد خاں نے جو ۱۸۵۷ء کی رستخیز کے سب سے بڑے معروضی تجزیہ نگار تھے، بعض سرکاری نظریوں کو مسترد کردیا ہے، مثلاً یہ کہ ایران یا روس کی شہہ پر یہ بغاوت رونما ہوئی۔ اگرچہ اس کا امکان ہے کہ دہلی کے برائے نام مغل شہنشاہ، بہادر شاہ ثانی (ظفر) اور شاہِ ایران کے درمیان کچھ خط و کتابت ہوئی ہو۔[۵۹] لیکن اس بغاوت میں مسلم علماء کی شرکت کا پسِ منظر زیادہ دلچسپ نظر آتا ہے۔ دبستانِ ولی اللّٰہی میں اُن کے پوتے شاہ محمد اسحاق کے بعض پیرو، جو اُن کے حجاز ہجرت کرنے کے دوران اُن کے ساتھ تھے، اس بغاوت میں شرکت کے حامی تھے اور وہ لوگ جو دہلی میں رہ گئے تھے، ابتداً بغاوت میں حصہ لینے کے خلاف تھے۔[۶۰] دہلی میں بغاوت کو جہاد

قرار دینے کے پہلے واضح فتویٰ کا اعلان باغی بخت خاں کے میرٹھ سے دہلی پہنچنے کے بعد اور اس کے اصرار پر کیا گیا[۹۱]۔ اس فتویٰ کے جواز کی دلیل یہ دی گئی کہ جہاد کرنے کے لیے مقدرتِ جنگ ضروری ہے اور چونکہ دہلی کے باشندوں کے پاس کافی طاقت ہے اور اس میں میرٹھ کے مختلف سپاہیوں کی قوت بھی جزواً شامل ہے اور اسلحہ اور گولہ بارود کی بہم رسانی کا انتظام بھی ہے لہٰذا برطانوی آقاؤں کے خلاف جہاد نہ صرف ان پر بلکہ دوسرے علاقوں کے مسلمانوں پر بھی واجب ہے بشرطیکہ ان کے پاس اسی قسم کے ذرائع موجود ہوں[۹۲]۔

دبستانِ ولی اللّٰہی کے جن علماء نے بعد میں دیوبند کا عظیم دینی مدرسہ قائم کیا تھا ان کو اسی گروہ کے سب سے فعال رکن مولانا محمد قاسم نانوتوی نے اس بغاوت میں حصہ لینے پر مجبور کیا۔ اُنھوں نے تھانہ بھون کے چھوٹے سے قصباتی شہر سے برطانوی افسروں کو نکال باہر کر دیا اور ایک چھوٹی سی دینی حکومت قائم کر لی جسے برطانوی افواج کے جوابی حملہ نے جلد ہی تہس نہس کر دیا۔ ان کے قائد امداد اللہ مہاجر وقتی طور پر حجاز منتقل ہو گئے اور ایک دوسرے رہنما رشید احمد گنگوہی کو ناکافی ثبوت کے باعث چند دنوں کی قید و بند کے بعد رہا کر دیا گیا[۹۳]۔

فضل الحق خیر آبادی (۱۷۹۷ تا ۱۸۶۱ء) اس بغاوت کی دلچسپ یادداشتوں کے مصنف تھے جنھیں اُنھوں نے عربی میں لکھا تھا۔ وہ بھی اِسی مذہبی دبستان کے عالم تھے لیکن ان کے افکار قرونِ وسطیٰ کے عقلیت پرست رجحانات سے متاثر تھے۔ کچھ عرصہ کے لیے انھوں نے حکومتِ برطانیہ کی ملازمت بھی کی لیکن بعد میں اس سے دستکش ہو گئے اور برطانیہ کے خلاف ایک فتویٰ پر دستخط کر دیے اور دورانِ رستخیز بہادر شاہ ثانی کی ملازمت اختیار کر لی۔ حکومتِ برطانیہ نے ان کو گرفتار کر کے جزائرِ انڈمان میں جلا وطن کر دیا جہاں وہ ۱۸۶۱ء میں فوت ہو گئے۔ انھوں نے اپنی یادداشتوں میں حکومتِ برطانیہ

کو اس حکمتِ عملی پر مطعون کیا کہ اس کا مقصد اسلامی علم وفضل کی بیخ کنی اور مسلم شرفا کو دم گھٹا دینے والی غربت اور افلاس کا نشانہ بنانا ہے اور اس سے یہ مطلب اخذ کیا کہ یہ اسلام کے خلاف عیسائیت کی روایتی عداوت کا اظہار ہے۔ انھوں نے برطانوی حکومت کو اس کی زرعی پالیسی کے لیے بھی اس بنا پر موردِ الزام ٹھہرایا کہ اس نے مزارعین کو قلاش کر دیا ہے اور ان کو غلامی کی پستی تک پہنچا دیا ہے۔ انھوں نے، ان کے بعد آنے والے بہت سے ہندو اور مسلمان مؤرخوں کی طرح، اس پر احتجاج کیا کہ بغاوت کے اختتام کے بعد برطانیہ نے اپنا غصّہ ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں پر بہت زیادہ شدید سزا کی شکل میں اتارا۔ سیّد احمد خاں کی طرح مولانا فضل الحق نے بھی اس امر کی وضاحت کی کہ مسلمانوں کی برافروختگی کا بڑا سبب یہ تھا کہ وہ اپنے مذہبی اور تعلیمی اداروں میں حکومت کی مداخلت پسند نہیں کرتے تھے اور اس ناپسندیدگی کے اظہار میں وہ ہندوؤں سے آگے تھے کیونکہ ہندومت کے برعکس اسلام میں مذہبی اعتقادات الہامی اہمیت کے حامل ہیں۔[۴۲]

سیّد احمد خاں کے خیال میں بغاوت کے خاص اسباب یہ تھے کہ حکومت کی حکمتِ عملیوں کے متعلق ہندوستان کے لوگوں میں غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں اور انھوں نے ان حکمتِ عملیوں کو غلط معنی پہنائے۔ بعض انتظامی اور قانونی اقدامات ہندوستانی روایات کے خلاف تھے اور فی الواقع ہندوستانی آبادی کے لیے مضرت رساں تھے۔ عوام الناس کی ابتر اقتصادی حالت سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کی انتہائی بے اعتنائی، ہندوستان میں ایک واقعی مقتدرِ اعلیٰ حکومت کی حیثیت میں جو چند فلاحی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوتی تھیں، اُن سے عہدہ برآ ہونے میں اس کی ناکامی اور اس کی ہندوستانی فوج کی غیر منظم حالت نے لوگوں کو اس سے برگشتہ کر دیا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کا سو سالہ دورِ حکومت ہندوستان کے لوگوں کے لیے کسی قسم کے ہمدردی کے جذبات سے بالکل معرّیٰ تھا۔

برطانوی افسر ہندوستانیوں کے ساتھ ناقابلِ برداشت اہانت آمیز برتاؤ کرتے تھے۔ اور جس پر ہندوؤں کے برعکس مسلمانوں نے، جو اس سے قبل یہاں کے حکمران تھے شدید احتجاج کیا۔ حتمی تجزیہ میں، ۱۸۵۷ء کی بغاوت نتیجہ تھی اسی غیر معمولی سیاسی صورتِ حال کی کہ ہندوستان جیسے وسیع و عریض ملک پر ایک ایسا تجارتی ادارہ حکومت کر رہا تھا جو سیاسی ضمیر کی کسی خلش کے بغیر اس کے باشندوں کا ناجائز استحصال کرتا تھا۔ اگر حکومت براہِ راست تاجِ برطانیہ اور پارلیمان کی ہوتی تو حالات بالکل مختلف ہوتے۔ اس صورت میں حکومتِ ہند میں ہندوستانی جمہور کی ایک آواز ہوتی اور کسی نہ کسی قسم کی پارلیمانی یا مشاورتی نمائندگی ہوتی جو حکومت کو اپنے مسائل سے آگاہ کرتی اور دوسری جانب اپنے جمہور کو حکومت کی کچھ مفید اور اصلاحاتی اغراض سے نافذ کی جانے والی حکمتِ عملیوں سے آگاہ کر سکتی ہے[95]

حواشی

ل برٹش میوزیم مخطوطہ ۱۷۰۲، فوائل ۲۰۲ اے بی، ابوالفضل علامی، اکبرنامہ (کلکتہ۔ ۱۸۴۸ء) ۱۱۰-۴۹۷ - ۵۰۱ فادر منسرات ایس ایف کے تاثرات دربار اکبری کے سفر کے سلسلے میں انگریزی ترجمہ ہوائے لینڈ اور بنرجی (کٹک ۱۹۲۲ء) ص ۱۹۲ - ۱۹۱ و عزیز احمد، ہندوستانی ماحول میں اسلامی ثقافت (انگریزی) (لندن ۱۹۶۴ء) ص ۳۱ - ۳۳ -

ہ عبدالحق دہلوی، زادالمتقین برٹش میوزیم مخطوطہ ۲۱۷ اور المکاتیب والرسائل (دہلی ۱۸۹۹ء) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ، (۱۹۵۳ء)

ہ انگریزی ترجمہ ڈی سٹیا اور اے ٹراٹر (پیرس ۱۸۴۳ء) از ۳۰۵ - ۳۲۱ -

ہ ایوان شکوکین (Ivan Stchoukine) لاپینتر انڈینے La peinture Indienne (۱۹۲۹ء)

ہ "مغل دبستان کے ہندوستانی تصویریچے" (Indian Miniatures of the Mughal School) (لندن/پراگ ۱۹۶۰ء) ص ۲۰

٦؎ مرقع جہانگیر کا اصل ورق، ناپریسٹک میوزیم پراگ نقل با جیک کو پلیٹ ۱۰۔

٧؎ اصل تہران امپیریل لائبریری میں ہے۔ نقل ایضاً پلیٹ ۳۱

٨؎ مغلیہ ہندوستان کے سفر (Travels in Mughal India) (انگریزی ترجمہ) لندن (۱۸۹۱ء) ص ۱۵۵ - ۱۶۱ اور دیگر مقامات

٩؎ دی نواب (لندن ۱۹۳۲ء) ص ۲۳۶، ۲۴۰

١٠؎ ایشیا، افریقہ اور یورپ کے سفر (Travels in Asia, Africa and Europe) مترجمہ سی۔ اسٹوارٹ (لندن ۱۸۱۴ء) نیز دیکھیے سی۔ اے اسٹوری فارسی ادب (کیمبرج ۱۹۵۳ء) ۱/۲، ۸۷۸-۹ ، ہمایوں کبیر، مرزا ابوطالب خاں (پٹنہ ۱۹۶۱ء)

١١؎ رفاع بدوی رفیع التہتوی تخلیص الابریز الی تلخیص باریز (قاہرہ ۱۹۰۵ء)

١٢؎ سفرہائے ایشیا وغیرہ (Tranvels in Asia etc.) (i) ۱۹۷ - ۲۰۶، ۲۲۷ - ۲۳۲، ii، ۱۴ - ۲۳

١٣؎ ایضاً ۱۴۳ - ۱۴۴، ۲۰۵، ۲۶۳، ۲۸۸، ii، ۱۲۷

١٤؎ ایضاً ii، ۱۵۶ - ۱۵۷

١٥؎ ایضاً ص ۳۲ - ۸۱

١٦؎ ایضاً ص ۴۰ - ۴۲

١٧؎ ایضاً ص ۳۱ - ۳۵

١٨؎ ایضاً ص ۲۲-۲۳

١٩؎ ایضاً ص ۴۴

٢٠؎ ایضاً (i) ۲۹۹ - ۳۰۱، (ii) ۵۵، ۱۲۴ - ۱۲۵

٢١؎ ایضاً (ii) ۹۳ - ۹۵، ۱۰۳ - ۱۱۴

٢٢؎ ایضاً، ص ۲۴۷ - ۲۶۱

٢٣؎ ایضاً ii ص ۲۸ - ۶۴

٢٤؎ ایضاً ۶۰ - ۶۹، ۱۲۸ - ۱۲۹

۲۵ے اس حصّہ کے معلومات اور مشورہ کے لیے میں پروفیسر اے گلڈیل کا ممنون ہوں۔ ماخذ کے لیے دیکھیے ایم پی جین ہندوستان کی قانونی تاریخ کے خاکے (Outlines of Indian Legal History) (۱۹۵۲ء)، اے ۔ اے ۔ اے فیضی محمڈن لا کے خاکے (Outlines of Muhammedan Law) (۱۹۶۴ء)، ڈبلیو ایچ مارلے۔ برطانوی ہند میں نظامِ عدل (The Administration of Justice in British India) (۱۸۵۸ء)، اے ۔ رحیم ۔ اسلامی اصولِ قانون (Muhammedan Jurisprudence) (مدراس ۱۹۱۱ء)، ڈبلیو ۔ ایچ میکناٹن ، اسلامی قانون کے اصول اور نظائر (Principles and Precedents of Moohamuddan Law) (کلکتہ ۱۸۲۵ء)، ایس ۔ سی ۔ برکلے محمڈن لا (کلکتہ ۱۸۰۵ء)، امیر علی ، محمڈن لا (۱۹۲۹ء)، آر ۔ کے ولسن ، اینگلو محمڈن لا (لنڈن ۱۹۳۰ء)، این ۔ جے کولسن ۔ اسلامی قانون کی تاریخ (A History of Islammic Law) (۱۹۶۴ء)

۲۶ے جین ۔ ص ۱۵۲ - ۵۲

۲۷ے متذکرہ مارلے ۔ ص ۱۰۰ - ۶۸

۲۸ے جی رینکین ، ہندوستانی قانون کا پس منظر (بیک گراؤنڈ ٹو انڈین لا) (کیمبرج ۱۹۴۶ء) ص ۹ ، فیضی اے ۔ اسلام سے جدید تقرب (A Modern Approach to Islam) (۱۹۶۳ء) ص ۶۰

۲۹ے جین ۔ ص ۱۵۲ - ۱۵۳

۳۰ے ایضاً ۔ ص ۳۹۶

۳۱ے کاغذاتِ پارلیمان Parliament Papers ۱۹۳۱-۱۹۳۲ء ۔ جلد بار ۶۹۶۵ ۔

۳۲ے بنگال کی مالگزاری کے مشورے (بنگال ریوینیو کنسلٹیشن) ۱۱ر نومبر ۱۷۸۹ء

۳۳ے کولسن ۔ ص ۱۵۴ - ۱۵۵

۳۴ے جین ۔ ص ۱۵۳ - ۱۵۵

۳۵ے سی الف ۔ ایم ، خدوری اور ایچ جی لیبنی ۔ مشرقِ وسطیٰ میں قانون (واشنگٹن ۱۹۵۵ء)

چھ این۔ ڈی ایڈرسن، عہدِ حاضر میں اسلامی قانون (۱۹۵۹ء لندن) جی ماریچ بوسکے
(Du droit musulman et de som application effective dans la monde)
(الجزائر ۱۹۴۹ء)

۳٦ فتاوائے عزیزیہ (۱۹۰۳ء) ص ۱٦ – ۱۷ اردو ترجمہ (کانپور سن ندارد) ص ۳۵ – ۳۷
ڈبلو ڈبلو ہنٹر۔ ہندوستانی مسلمان (The Indian Muslims) (لندن ۱۸۷۱ء) ص ۱۴۰

۳۷ ہنٹر ۳

۳۸ ایضاً

۳۹ ایضاً متفرق صفحات سید احمد خان کے خطوط شائع شدہ اخبار پانیر جن میں ہنٹر کے خیالات کی تردید کی گئی ہے (الہ آباد ۱۹۰۷ء) ای ربیاٹسک عرب اور ہندوستان میں وہابیوں کی تاریخ (History of Wahabys in Arabia and India) جرنل آف ایشیاٹک سوسائٹی (بمبئی) ۱۸۸۰ء ص ۲۴۳ – ۳۰۱ جعفر تھانیسری "تاریخ عجیبہ" (لاہور ۱۸۹۰ء) ص ۱۷۵، ۱۸۹ – ۱۹۰، مرزا حیرت دہلوی، حیاتِ طیبہ (لاہور ۱۹۵۸ء) ص ۱۱۹ – ۱۳۰

۴۰ برٹش میوزیم مخطوطہ ۶۶۳۵، غلام رسول مہر کی تصنیف سید احمد شہید (لاہور ۱۹۵۲ء) ص ۲۵۹ – ۲٦۰) میں ایک غیر معروف مخطوطہ کا اقتباس

۴۱ تھانیسری۔ ص ۳۵ مرزا حیرت دہلوی میں ۱۲۷ – ۱۲۸

۴۲ سید احمد خان۔ اسبابِ بغاوتِ ہند (۱۹۰۳ء) ص ۸

۴۳ اے۔ الیس۔ کے شیروانی۔ الصوارم الہندیہ، اردو ترجمہ (بجنور ۱۹۵۵ء) ص ۳۹ تعارف فضل الحق خیر آبادی۔

۴۴ ایضاً ص ۵۰

۴۵ عبداللہ یوسف علی ہندوستان کی ثقافتی تاریخ (A Cultural History of India) (بمبئی ۱۹۴۰ء) ص ۷۳ – ۷۵، ص ۹۵ – ۹۷

۴٦ کرامت علی جون پوری مآخذ العلوم۔ انگریزی ترجمہ عبیدی اور امیر علی (کلکتہ ۱۸٦۷ء) ص ۱۲۰۱، ۱۵ تا ۲۲، ٦۹ تا ۷۱

۴۷؎ ایضاً ص ۲۵ ، ۲۹ تا ۴۲

۴۸؎ ایضاً ص ۶۹ - ۷۰ ، ص ۱۲۱ - ۱۲۲

۴۹؎ ہنٹر ص ۱۵۸ - ۱۵۹

۵۰؎ ایضاً ص ۱۴۷ ، ۱۶۶ - ۱۶۷ ص ۱۸۱ - ۱۸۶

۵۱؎ ایضاً عابد حسین، ہندوستانی ثقافت (Indian Culture) (۱۹۶۴ء) ص ۵۹۔

۵۲؎ آر کلارک ، دی پنجاب اینڈ سندھ مشن (۱۸۸۵ء) ص ۴ تا ۹ ، جے رچرڈ ہندوستان میں مشنوں کی تاریخ (A History of Missions in India) ترجمہ ایس۔ ایچ مور (لندن ۱۹۰۸ء) ص ۱۳۷ - ۱۳۸

۵۳؎ کلارک ص ۱۶۲ تا ۱۶۴

۵۴؎ سید احمد خاں ، اسباب بغاوت ہند ص ۲۱ - ۲۲

۵۵؎ ایضاً فارسی متن ۶۳ - ۶۶

۵۶؎ سی ۔ جی فنڈر ۔ میزان الحق (۱۸۶۲ء) اس کی دوسری خلاف اسلام تحریرات میں مفتاح الاسرار (لندن ۱۸۶۱ء) الکندی (بے نام) ، رسالہ اردو ترجمہ مسوری ۱۸۸۸ء) ، رام چندر ۔ اعجاز القرآن (لاہور ۱۸۹۵ء) ۔ سی۔ ایچ اسپرمن ، فضل الٰہی (لدھیانہ ۱۸۹۳ء) اور رلیجس بک سوسائٹی لاہور کی متعدد شائع کردہ کتابیں ،

۵۷؎ وزیر الدین ، البحث الشریف فی اثبات النسخ والتحریف کے مناقشہ کی کارروائیوں کا متن (دہلی ۱۸۵۳ء) ، عبداللہ اکبر آبادی اور محمد امیر مباحثہ مذہبی (آگرہ ۱۸۵۴ء) اور مراسلات مذہبی (آگرہ ۱۸۵۳ء) رحمت اللہ کیرانوی ، اظہار الحق (۱۸۹۹ء)

۵۸؎ محمد میاں ، علمائے ہند (۱۹۵۷ء - ۱۹۶۰ء) جلد چہارم ۳۹۵ - ۳۹۶

۵۹؎ اسباب ، ص ۴ - ۵

۶۰؎ عبیداللہ سندھی ، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک (۱۹۵۲ء) ص ۲۰۱

۶۱؎ ذکاء اللہ ، تاریخ عروج عہد انگلشیہ (آگرہ سن ندارد) ص ۳۰۱ ، ۲۷۵

۶۲؎ متن صادق الاخبار (دہلی - ۲۶ جولائی ۱۹۵۷ء) نقل دستاویزات حت کردہ

ایس ۔ اے ۔ اے رضوی (سوتنترا دہلی)، ۔ ۔ ۔ ۔ اور نوائے آزادی (بمبئی) جنگِ آزادی کا صد سالہ جشن نمبر، ۱۹۵۷ء۔ ان دستاویز کو سید احمد خاں نے جعلی قرار دیا تھا۔ (اسباب ص ۸-۹)

۹۳ے محمد میاں، جلد چہارم ۲۷۵-۳۰۷، حسین احمد مدنی، نقشِ حیات (۱۹۵۳ء) جلد دوم - ۴۲-۴۳

۹۴ے الصور الهندیہ ص ۹۱-۹۲، ۲۵۵-۲۶۰، ۳۸۲، ۳۸۴

۹۵ے اسباب، ص ۱۱-۱۵، ۲۷-۳۰، ۳۱-۴۲ اور دیگر صفحات

دوسرا باب

سید احمد خاںؒ

اور

علیگڑھ تحریک

اطاعت شعاری اور سیاسی علیحدگی پسندی

۵۷ - ۱۸۵۸ء کی بغاوت میں ایسٹ انڈیا کمپنی سب سے زیادہ نقصان میں رہی۔ ہندوستان کی قسمت کمپنی کے ڈائریکٹروں کے بورڈ کے ہاتھوں سے نکل کر برطانوی پارلیمان اور انتخابی رائے دہندوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ ملکہ وکٹوریا نے ۱۸۵۹ء میں اپنے سریرِ سلطنت سے ایک تقریر کے دوران عام معافی کا اعلان کیا اور ہندوستان کے لوگوں کی بتدریج نمائندگی کا ایک مبہم وعدہ بھی کیا۔ اس اعلان پر ۲۸ جولائی ۱۸۵۹ء کو پندرہ ہزار مسلمان دہلی کی ایک جامع مسجد میں ملکہ کا شکریہ ادا کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ سید احمد خاں نے ان کو مخاطب کیا اور خود کو ایک ایسی ہزیمت خوردہ اور پست ہمتی کی شکار قوم کا قائد محسوس کیا جس نے ایک غیر ملکی حکومت کی قوتِ تصادم اور اس کے اجنبی مگر موثر اداروں کے خلاف قدامت پسندانہ اور دقیانوسی جنگ لڑی تھی اور شکست کھائی تھی۔ اس کے لیے زندہ رہنے کا صرف ایک راستہ کھلا رہ گیا تھا۔

سیاست میں اطاعت شعاری اور اداروں میں جدیدیت۔

سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء-۹۸ء) نے، جو دہلی کے ایک ممتاز شریف خاندان کے نوعمر رکن تھے، ۱۸۳۹ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی لیکن دہلی کے برائے نام شہنشاہ کے دربار سے بھی وابستہ رہے جس نے اُن کو مختلف اعزازی خطابات عطا کیے تھے۔ بغاوت کے دوران انہوں نے برطانیہ کے ساتھ پوری وفاداری برتی۔ اس بغاوت کے موضوع پر ان کی تین تصانیف ہیں: "تاریخ بجنور" (۱۸۵۸ء) "اسباب بغاوتِ ہند" (۱۸۵۸ء) اور "ہندوستان کے وفادار مسلمان" (لائل محمڈنز آف انڈیا) (۱۸۶۰ء)۔ اس بغاوت کے پس منظر سے متعلق بنیادی مواد حاصل کرنے کے لیے ان تصانیف کا مطالعہ لازمی ہے۔

۱۸۵۹ء سے اپنی وفات ۱۸۹۸ء تک وہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم کے مسائل میں زیادہ سے زیادہ منہمک ہوتے چلے گئے۔ ۱۸۶۸ء میں انہوں نے مغرب سے متاثر طرزِ زندگی اختیار کیا، برطانوی حکمران طبقہ سے پر خلوص معاشرتی تعلقات بڑھائے اور ۱۸۶۹ء-۱۹۷۰ میں انگلستان کا سفر کیا۔ ۱۸۷۶ء میں اُنہوں نے ملازمت سے پنشن لے لی تاکہ اپنا تمام وقت علی گڑھ میں جدید تعلیم کے اداروں کی ترقی و تعمیر کے لیے وقف کر سکیں۔ ۱۸۶۹ء میں وہ کمانڈر آف دی اسٹار آف انڈیا (سی ایس آئی) ہو گئے اور ۱۸۸۸ء میں ان کو سر کے خطاب سے سرفراز کیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں وہ وائسرائے کی قانون ساز مجلس کے رکن مقرر کیے گئے اور ۱۸۵۹ء میں جو ایک تحریر خود اُنہوں نے پیش کی تھی، اس کے مطابق وہ پہلے ہندوستانی تھے جنہیں منتخب کیا گیا۔ ۱۸۸۲ء میں انہوں نے مخالف چیلنج کے جواب میں کونسل سے استعفا دے دیا کیونکہ گلیڈاسٹون کی حریت پسندی (لبرل ازم) کا آغاز ہو چکا تھا جس سے پارلیمانی اداروں یا انتخاب میں مسلم اقلیت پر ہندو اکثریت کا غلبہ ناگزیر تھا۔

ان سیاسی مسائل کے علاوہ جن سے انہیں ۱۸۵۹ء سے مسلسل دوچار ہونا

پڑ رہا تھا۔ مغربی تہذیب کے جانچنے اور پرکھنے کا دینی و فکری مسئلہ بھی انہیں درپیش تھا اور دینی مسائل سے متعلق وہ عقلی مسائل بھی درپیش تھے جو نئی سائنسی معلومات کی وجہ سے سامنے آ رہے تھے[1] ــــــ اور عیسائی مُبلّغین کے مناظروں کا وہ چیلنج بھی سامنے تھا جو مغربی مستشرقین کے سائنسی مطالعۂ اسلام پر مبنی تھا۔ وہ شاہ ولی اللہ کی روایات کے عین مطابق کامل تبحرِ علمی رکھتے تھے۔ بایں ہمہ انہوں نے تثلیث کے منکر[2]، عیسائی موحدوں کی تحریروں کے مطالعہ کی طرف بھی توجہ کی اور معتزلہ کے انداز میں عقلیتی متکلمانہ اصول کے تحت اسلام کی ازسرِ نو صحیح اور واضح سمت متعین کرنے کی کوشش کی[3] اور آج کل جسے مذہبی فلسفۂ تجدیدیت سے موسوم کرتے ہیں، اس کے تحت وہ مسیحیت کی بھی مدحت سرائی کرنے لگے[4] اس طرح سے ان کی تمام ذہنی اور دماغی طاقت سائنس اور مذہب کے مابین تنازعہ کو سلجھانے کی کوشش میں مصروف تھی اور نوجوان مُسلم دانشور طبقہ کو متوجہ کرنے کے لیے وہ دونوں کی بہترین صفات میں ہم آہنگی اور یک رنگی پیدا کرنے میں کوشاں رہے[5]۔

اُن کی اطاعت شعاری کو تین مرحلوں میں ناپا جاسکتا ہے۔ ۱۸۵۹ء سے ۱۸۷۰ء تک اُن کی توجہ خاص طور پر سیاسی استحکام کی طرف تھی۔ اس کا مقصد اپنی قوم کو مخالفت کی حکمتِ عملی ترک کرنے اور تعاون و تسلیم کی حکمتِ عملی اختیار کرنے پر مائل کرنا تھا اور حکومتِ برطانیہ کو کچلنے اور دبانے کی حکمتِ عملی کو ترک کرکے مربیانہ و مشفقانہ پالیسی اختیار کرنے پر آمادہ کرنا تھا[6] ــــــ یہ مقصد کم و بیش ۱۸۷۰ء میں حاصل ہو گیا۔ اُن کی دلیل یہ تھی کہ جب تک ہندوستان کے مسلمانوں کو اپنے مذہبی رسومات کھُلم کھُلا اور آزادی کے ساتھ ادا کرنے کی کھُلی چھُٹی ملی رہے گی اور اپنے دین کی اشاعت اور تحفظ میں انہیں کوئی شے مانع نہ ہو گی تو کوئی وجہ نہیں کہ برطانیہ کے خلاف ان کا کوئی مذہبی ردِ عمل ہو یا وہ کسی مُسلمان حملہ آور کی مدد کریں؛ باوجودیکہ ان کے جذباتی ردِ عمل کا ایسے موقع پر اندازہ لگانا مُشکل ہے[7] ــــــ اس

متنازعہ مسئلہ کے سلسلہ میں کہ ہندوستان برطانیہ کے زیرِ استداب دارالاسلام ہے یا دارالحرب، وہ کوئی واضح موقف اختیار کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئے۔ اطاعت شعاری کی دوسری منزل ۱۸۷۰ء تا ۱۸۸۳ء سے متعلق آئندہ باب میں مفصل بحث کی جائے گی۔ یہ بالخصوص بین الملّی اتحادِ اسلامی کے آدرش کے نفوذ کا جواب تھا جسے سید احمد خاں خطرناک سیاسی مہم جوئی سے تعبیر کرتے تھے۔ اس منزل میں وہ اطاعت شعاری کی موجودہ حالت کے تحفظ کے لیے کوشاں تھے۔ انتہا یہ ہے کہ انھوں نے ہندوستان میں حکومتِ برطانیہ کو ایک ایسا قدرتی وقوعہ قرار دیا جسے دُنیا نے اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا اور اس دلیل کے ساتھ کہ اس سے اظہارِ وفاداری، بدیسی حکومت کی غلامانہ اطاعت کا شاخسانہ نہیں بلکہ اچھی حکومت کی برکتوں کا حقیقی اعتراف ہے۔

۱۸۸۷ء سے ۱۸۹۸ء کی تیسری منزل میں اُن کی اطاعت شعاری مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پر زور دینے میں مصروف رہی، جس کا باعث انتخابی اداروں کی تشکیل اور ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگرس کا معرضِ وجود میں آنا ہوا۔ اس سے قبل وہ سب سے پہلے شخص تھے جنھوں نے اُردو ہندی تنازعہ کے پیشِ نظر ہندو مسلم ثقافت کے منقسم اور علیحدہ ہو جانے کی پیش گوئی کر دی تھی؛ چنانچہ بہت پہلے ۱۸۶۷ء ہی میں انھوں نے ایک برطانوی اعلیٰ افسر سے کہہ دیا تھا کہ دونوں قوموں کے مابین لسانی اور ثقافتی خلیج اتنی تیزی سے وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی ہے کہ ایک متحدہ قومیت کی تشکیل اور ترقی کے امکانات معدوم ہوتے جا رہے ہیں ـــــ ۱۸۸۳ء میں انھوں نے ہندوؤں، مسلمانوں اور برطانیہ کے درمیانی اتحاد اور اطاعت شعاری کا مثلثی نمونہ پیش کیا۔ اُنھوں نے کہا: "ہندوستان میں امن اُس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا جب تک ہندوؤں یا مسلمانوں کے بجائے ایک تیسری قوم ہم پر حکمرانی نہ کرے۔ ہمیں امن و سکون کے ان مواقع سے پورا فائدہ اُٹھانا چاہیے۔"

سید احمد خان نے انڈین نیشنل کانگرس کی عملی مخالفت اس وقت شروع کی

جب ۱۸۸۷ء میں ایک مسلمان بدرالدین طیب جی کانگرس کے صدر منتخب ہوئے۔ سید احمد خاں کے نقطۂ نگاہ سے مسلمانوں کے سیاسی اتحاد میں رخنہ پڑنے کے عمل کا آغاز یہیں سے ہوا جو مسلمان قوم کے مستقبل کے لیے تباہ کن تھا؛ جو عددی حیثیت سے ہندو آبادی سے بہت کم تھی اور تعلیمی حیثیت سے پس ماندہ، سیاسی حیثیت سے ناپختہ کار اور اقتصادی وسائل اور کارکردگی میں دوسروں سے بہت پیچھے تھی۔ بنا بریں ہندوؤں کے ساتھ سیاسی اتحاد کا لازمی نتیجہ یہی ہونا تھا کہ قوی کمزور پر حاوی ہو جائے اور کمزور اس کا مطیع اور فرمانبردار بن جائے[۱۱] ــــ عالمگیر اسلامیت کے سوال پر ارباب عقل و دانش نے ان کی قیادت کی پوری طرح پیروی نہیں کی اور بعد میں اس پر سخت تنقید کی گئی لیکن سیاسی علیحدگی کے سوال پر ہندی مسلمانوں کی اکثریت نے ان کی تقلید کی[۱۲]۔

مغربیت

حقیقی سیاسی اطاعت شعاری مغربی تہذیب کو قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کے لیے ایک بہت ہی معمولی اور خفیف سی اہمیت کی حامل تھی۔ سید احمد خاں نے ۱۸۶۹ء – ۷۰ء میں انگلستان کا جو سفر کیا اور جس کا مقصد ہندوستان کی ترقی اور فلاح کے لیے وہاں کے اداروں اور تہذیب کا بغور مطالعہ کرنا تھا، ان کی مغربیت پرستی کے سلسلے میں نشانِ راہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اگر سید احمد خاں کے سفر کا ان سے سات عشرے قبل ابوطالب خاں کی سیاحتوں سے موازنہ کیا جائے تو سید احمد خاں کے ہاں مغرب سے متعلق بہت دلچسپ متوازی اور متضاد نقوش نظر آتے ہیں۔ دخانی جہاز سے بحیرۂ روم کے سفر کے دوران ان کی ملاقات ڈی لیسپس سے ہوئی اور وہ اس کی وطن پرستی اور شائستگی سے بہت متاثر ہوئے۔ انھوں نے وارسیلز کے فنِ تعمیر کی نفاست کی بڑی تعریف کی اور ورسائی Varasailles اور پیرس کی فنونِ لطیفہ کی گیلریوں میں فرانسیسی رومانی طرز کے مصوروں کے شاہکاروں سے بہت لطف اٹھایا۔ ان کو

وہ مُرقع دیکھ کر بہت تکلیف ہُوئی جس میں الجزائر میں امام عبدالقادر کے "دائرہ" کی تسخیر اور فرانسیسی سپاہیوں کی اس کے حرم کے ساتھ دست درازیوں کی تصویر شامل تھی۔ وہ امام عبدالقادر کو بہت عظیم سپاہی سمجھتے تھے جس نے بڑی بہادری اور ایمانداری سے بغیر کسی حیلہ و فریب کے فرانسیسیوں کا مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُنھوں نے اس پر قابو پالیا۔ اس کے دائرہ کی اہانت و تذلیل کے موضوع اور تصویر کی نمائش ان کے خیال میں فرانسیسی شجاعت اور عزت کی روایات کے لیے نہایت شرمناک تھی۔ اُنھوں نے ایک اور مرقع کی تعریف کی جس میں نپولین سوم کو امام عبدالقادر کی غیر منصفانہ اور دغابازانہ گرفتاری کے بعد آزاد کرتے ہُوئے اور اس کی ماں سے مصافحہ کرتے ہُوئے دکھایا گیا تھا۔ نپولین سوم، جس سے ان کی کبھی ملاقات نہیں ہُوئی تھی، سید احمد خاں کے لیے انسانیت اور احترام کا پیکر تھا۔ اس کی چاق چوبند فوج اور پیرس کی زیبائش و آراستگی سے جہاں اس خیال کو مزید تقویت ملی وہاں اس ہندوستانی سیاح نے آرک دی تریامف، بلوا دی بولوں، عظیم الشان کشادہ شاہراہوں اور نوتردام کے بیرونی رُخ کی بڑی توصیف و تعریف کی۔[13] وہ لندن میں وہاں کے ہوٹلوں کے اعلیٰ ستھرے ساز و سامان، انگریز بٹلروں کے مصنوعانہ وقار اور برطانوی ملازماؤں کے اطوار سے بہت زیادہ متاثر ہُوئے۔ کلفٹن کے مقام پر ماؤنٹ سال ونان رصدگاہ کی سیر کے موقع پر وہ اس بات سے بہت متاثر ہُوئے کہ مرد و زن دونوں صنفوں کو مواقع مہیا کرنے کے لیے مساویانہ حقوق کا خیال رکھا جاتا ہے؛ چنانچہ یہ رصدگاہ ایک خاتون کی زیرِ نگرانی کام کر رہی تھی۔ اُنھوں نے ہندوستان کے کٹھ مُلاؤں کی برہمی مول لیتے ہُوئے لکھا کہ یورپی مستورات کو یہ سن کر کہ ہندوستانی عورتیں عموماً ناخواندہ ہوتی ہیں ویسا ہی صدمہ ہُوا جیسا کہ کسی ہندوستانی کو بازار میں ننگی عورت کو چلتے پھرتے دیکھ کر ہوتا ہے۔ اُنھوں نے اپنی تحریروں میں اس بات پر اطمینان کا اظہار کیا ہے کہ کم سے کم ترکی اور مصر میں تعلیمِ نسواں میں کچھ ترقی ہُوئی ہے اور وہ جہلِ مرکب کی حالت سے مطمئن نہیں رہیں۔[14]

انگلستان میں اُن کو لارڈ لارنس، لارڈ اسٹینلے آف ایلڈر لے اور انڈر سیکرٹری آف اسٹیٹ برائے ہند سر جے ڈبلو۔ کے سے ملاقات کے مواقع ملے۔ وہ پرنس آف ویلز (بعد میں ایڈورڈ ہفتم) کی مجالس میں بھی پیش کیے گئے اور ملکہ وکٹوریہ کے دربار میں بھی ان کو حاضری کا موقع ملا۔ انہیں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو اور ایتھینیم کلب کا رکن بھی منتخب کیا گیا۔ انہوں نے چارلس ڈکنز کی آخری تقریر کے موقع پر بھی شرکت کی۔ وہ ٹامس کارلائل سے بھی ملے جس کی تصنیف "ہیرو بحیثیت نبی" (Hero as a Prophet) کو انہوں نے پسند کیا اور اس سے اپنی "سیرۃ النبیؐ" کے متعلق بھی گفتگو کی۔[18] انہوں نے کیمبرج یونیورسٹی بھی دیکھی اور اس کے طرزِ تعمیر، انتظام اور نصاب تعلیم کا غائر مطالعہ کیا تا کہ ہندوستان میں جو تعلیمی ادارہ وہ قائم کرنا چاہتے تھے اس کا نمونہ (ماڈل) تیار کریں۔

ہندوستان میں برطانوی عمالِ حکومت سے ان کے تعلقات اور بھی زیادہ وسیع اور با اثر تھے۔ ہندوستان میں برطانیہ کے نسلی تفاخر کی افزونی اور برطانیہ میں نسلی تعصب کے ابتدائی آثار دیکھ کر ان کا رویّہ متضاد ذہنی کیفیات کا آئینہ دار بن گیا۔ جب یہ امتیاز بہت واضح ہو جاتا تو اُن کا انداز ناقدانہ ہو جاتا اور کبھی مغربی ثقافتی ترقی کے پس منظر میں روادارانہ ہو جاتا۔[19]

۱۸۹۸ء میں مغربی طرزِ زندگی اپنانے کے ساتھ ساتھ انہوں نے اور ان کے چند احباب نے دو ثقافتی، معاشرتی زندگی کا انتخاب کیا جس سے وہ چند دوستوں اور دشمنوں دونوں کے چبھتے ہوئے طعنوں کا نشانہ بن گئے۔ چنانچہ ان کے ایک ساختہ و پرداختہ ادیب نذیر احمد کا ناول "ابن الوقت" اور قدامت پسند، مشہورِ زمانہ شاعر، اکبر الٰہ آبادی کے بعض طنزیہ و ظریفانہ اشعار اس کی بیّن مثالیں ہیں۔ علمائے مذہب جبیں بر جبیں ہو جاتے تھے اور اُن کو اپنے انگریز آقاؤں کے ساتھ غیر اسلامی مذبوحہ گوشت تناول کرتے دیکھ کر اکثر ان کو حیرت سے دیکھتے تھے؛ حالانکہ اُنہوں نے "طعام با اہلِ کتاب" نامی مقالہ میں نہایت عالمانہ اور معذرت خواہانہ انداز میں اپنا موقف

بیان کیا ہے۔

تعلیم اور ثقافت

سید احمد خان کے تعلیمی پروگرام کا جو مسلم ہند کے ذہنی سیاسی اور اقتصادی مقسوم میں تبدیلی لانے والا تھا، ۱۸۵۹ء میں نہایت معمولی طریقہ پر آغاز ہوا۔ اسی تاریخ سے انگریزی زبان کو ذریعۂ تعلیم کے طور پر استعمال کرنے پر زور دیا جانے لگا اور یہ عمل ان کے پروگرام کا تجزیہ اکبر بن گیا۔ ۱۸۶۳ء میں انھوں نے ایک سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی جس کا مقصد خاص طور پر ہندوستان کے مسلمانوں کو مغربی سائنس سے روشناس کرانا تھا۔ سوسائٹی نے طبیعیاتی علوم کی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کیا اور ایک ذولسانی رسالہ کا اجرا کیا[۱]۔ ۱۸۶۴ء میں انھوں نے غازی پور میں ایک جدید مدرسہ قائم کیا اور ۱۸۶۸ء میں انھوں نے شمالی ہند کے مختلف اضلاع میں تعلیمی کمیٹیاں بنانے کے کام کو ترقی دی۔ ۱۸۶۹ء۔۷۰ء میں سفرِ انگلستان کے دوران انھوں نے مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک لائحۂ عمل تیار کیا۔ ۱۸۷۴ء میں اینگلو محمڈن اورینٹل کالج علی گڑھ کی تجویز نے ٹھوس شکل اختیار کرلی۔ ۱۸۷۵ء میں اسکول کے درجوں کا آغاز ہوگیا اور ۱۸۷۸ء میں کالج کے مدارج بھی کھل گئے۔ یہ ادارہ قصداً کیمبرج یونیورسٹی کے نمونہ پر بنایا گیا تھا لیکن جلد ہی اس نے اپنی انفرادی حیثیت اور اختصاص حاصل کرلیا۔ بنیادی طور پر وہ مسلمانوں کے لیے قائم کیا گیا تھا لیکن وہ بین المسالکی تھا۔ سُنّیوں اور شیعوں دونوں کی مذہبی تعلیم کا اس میں انتظام تھا اور ہندو طلبہ کی بھی اس میں معقول تعداد تھی۔ اس کا مقصد افکار کی آزادی، وسیع انسانی ہمدردی، ایک سائنسی نقطۂ نگاہ اور سیاست کی جانب عملی وحقیقت پسندانہ اندازِ نظر تھا۔ اس اندازِ نظر نے حکومت کی ملازمتوں میں تعلیم یافتہ مسلمانوں کی مسلسل افزونی کی کوشش کی۔ اس نے مسلمان شرفا کی نئی نسل کے لیے، دورِ وسطیٰ کی قدامت پسندی سے کم سے کم سطحی جدیدیت کی جانب جانے کے لیے راستہ ہموار کردیا اور بالآخر یہ

تعلیم ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پسندی کی قیادت کو بھی وجود میں لے آئی جو انڈین نیشنل کانگریس کے بڑھتے ہوئے اثر کو معتدل اور متوازن رکھنے کے کام آئی۔ ۱۸۸۶ء میں انھوں نے محمڈن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی تاکہ اس کے ذریعہ مسلم ہندوستان میں مغربی تعلیم کو عام ترقی دی جائے، ضروری سائنسی کتابوں کا ترجمہ کر کے اُردو زبان کو مالا مال کیا جائے اور سیاسی دباؤ کے ذریعہ تمام سرکاری اور نجی مدرسوں میں اُردو کو ثانوی زبان کا درجہ دینے پر زور دیا جائے؛ نیز آئندہ نسلوں کی متوازن ذہنی ترقی کے لیے عورتوں کی تعلیم کی اہمیت پر بھی زور دیا جائے اور یورپ میں مسلمان طلبہ کی مزید تعلیم کے لیے حکمتِ عملی وضع کی جائے جن کی غیر ملک میں شادی کرنے کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی تاکہ وہ اپنے وطن کی سرزمین ہی کے مسائل میں اُلجھے رہیں[۱۸]۔

محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ (ایم اے او کالج) میں مذہبی تعلیم کا مسئلہ پیچیدہ تھا۔ ذاتی طور پر سید احمد خاں فرقہ وارانہ تعلیم کے خلاف تھے اور انگلستان کی یونیورسٹیوں میں اقتضائے وقت کے خلاف فرقہ وارانہ کالجوں کی موجودگی کے بھی مخالف تھے جو مغرب میں قرونِ وسطیٰ کے ازکار رفتہ مسلک کی یادگار تھے[۱۹]؛ چنانچہ انھوں نے لازمی مذہبی تعلیم کا مسئلہ ایک کمیٹی کے سپرد کر دیا جس میں ان کے بعض شدید مخالف نقاد بھی شامل تھے[۲۰] اور اس طرح وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب ہو گئے کہ خواہ ان کی مذہبی انتہا پسندی کتنی ہی ناپسندیدہ کیوں نہ ہو، مسلمانوں کے عام اعلیٰ طبقوں میں کالج کی ہر دلعزیزی اور پسندیدگی پر کوئی ناگوار اثر نہ پڑے لیکن جدید طبعی علوم کے تجربات پر مبنی حقائق اور الہامی مذہب کے معلومہ حقائق کے درمیان جو خلا موجود تھا اس سے وہ بہت پریشان تھے کیونکہ یہ عمیق خلا ان نئی مسلمان نسلوں کو اپنی لپیٹ میں لے سکتا تھا جن کی وہ ماضی سے حال کی جانب راہ نمائی کر رہے تھے۔ ان کی نظری دینیات اور سارے طریقِ کار کا مقصد و محرک یہی تھا کہ اس خلا کو کسی طرح سے پُر کیا جائے۔

اس مقصد کے پیشِ نظر انھوں نے ایک رسالہ "تہذیب الاخلاق" کی اشاعت

کا آغاز کیا۔ یہ نام ابن مسکویہ کے مشہور اخلاقی مقالے کے نام پر رکھا گیا تھا[۱] لیکن لب لباب وہ ایڈیسن اور اسٹیل کے اسپکٹیٹر اور ٹیٹلر کے طرز پر نکالا گیا تھا۔ یہ رسالہ بہت وسیع اور مختلف النوع موضوعات پر محیط ہوتا تھا مثلاً صحتِ عامہ سے لے کر مذہب کے اوغانی اصول پر عقلیت پسندانہ تفکر تک۔ اس رسالہ نے اُردو صحافت میں انقلاب پیدا کر دیا، اُردو نثر کو سہل بنا دیا اور اس میں ایک لچک پیدا کر دی اور نئے اچھوتے ذہنی و فکری تصورات کو لائقِ مطالعہ آسان زبان میں بیان کرنے کی صلاحیت پیدا کر دی۔ اس کے نتیجہ میں مخالفت کا بہت بڑا طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔ اس کے روشن صفحات پر جدیدیت ایک زوردار قوت کی شکل میں اُبھری اور ہندوستان میں اسلام کی سمت اور راہ میں نمایاں تبدیلی پیدا کر دی۔

تاریخ نویسی کی منہاجیات

سید احمد خاں کی مغربی روشن خیالی (Aufklarung) تک، ذہنی رسائی نے ان میں تاریخ کے اصولِ تغیر، نفاذ اور حرکت کا پوری طرح سے احساس پیدا کر دیا۔ اس میں تاریخ اسلامی بھی شامل تھی۔ ان کی تاریخ کی جانب توجہ ان کے ذہنی نشو و نما کے آغاز ہی میں ہو گئی تھی۔ وہ اگرچہ تربیت یافتہ ماہر آثارِ قدیمہ نہیں تھے لیکن برطانیہ کے ہندوستان میں آثارِ قدیمہ سے شغف نے اُن کے اندر بھی اس جذبہ کی تحریک پیدا کر دی اور انہوں نے ۱۸۴۷ء میں "آثار الصنادید" لکھی جو دہلی کی قدیم عمارات کے متعلق تحقیق میں بہت بڑی پیش رفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ان عمارات کی تاریخ، ان کی پیمائش اور ان کی آرائشی و تزئینی تفصیلات سب کچھ موجود ہیں۔ انہوں نے کتبوں کا مطالعہ کیا اور ان سے بحث کی۔ ۱۸۵۵ء میں اُنہوں نے ابوالفضل کی "آئینِ اکبری" کی، مختلف مخطوطات کی مدد سے، تدوین کی، مغل حکومت کی اصطلاحات کی تشریح کی اور اکبر کی محاصل کی حکمتِ عملیوں سے متعلق ضمیمے اور تاریخ وارسکوں کی تصاویر کا بھی اضافہ کیا۔ نیز عربی، ترکی اور سنسکرت زبانوں سے

جو لسانی قرضے لیے گئے تھے ان کا باقاعدہ تجزیہ پیش کیا۔ اس اشاعت نے سولھویں صدی کی اس تاریخی کلاسیک کے عالمانہ ترجمہ کی طرف بلوخ مین کو متوجہ کیا۔[۲۲]

۱۸۶۲ء میں سید احمد خان نے ہندوستان کی قرونِ وسطیٰ کی عظیم تاریخی تصنیف "تاریخ فیروز شاہی" مؤلفہ ضیاء الدین برنی کے چار مخطوطوں کا مقابلہ کر کے ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے لیے اس کی تدوین کی۔

۱۸۷۰ء کے لگ بھگ اُنھوں نے آغازِ اسلام کے وقت تاریخِ عرب لکھنے کے لیے کچھ مغربی طریقۂ کار اپنایا جو جزوی طور پر سائنٹیفک اور جزوی طور پر نظری و معتقداتِ تواہم تھا اور کسی حد تک سیرت مبارکہ کے چند پہلوؤں کے لیے بھی یہی طریقۂ کار اختیار کیا۔ اس سلسلے میں، جو ہندوستان میں جدید اسلامی تاریخ نویسی کا نقطۂ آغاز تھا، اُنھوں نے ۱۸۷۰ء میں انگریزی زبان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ پر مقالے[الف] شائع کیے اور اُردو میں "خطباتِ احمدیہ" (۱۸۷۰ء) کے نام سے مضامین شائع کیے۔ اُنھوں نے لندن کی انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم سے مخطوطات کا مطالعہ کیا اور سیرتِ مبارکہ پر مشرقی قصے میں جو تصانیف عربی زبان میں شائع ہوئی تھیں نیز لاطینی زبان میں شائع شدہ نادر تفاسیر، جمع کیں۔ اُنھوں نے یہ خدمت اپنے ذمہ اس لیے لی کہ سر ولیم میور کی عالمانہ لیکن متنازعہ فیہ حیاتِ محمد صلعم (لائف آف محمد ۱۸۵۸ء) کا ابطال کیا جائے۔ بہرنوع اس کتاب کے لکھنے میں دوسرے مغربی علماء نے جو اسلام کے ہمدرد تھے، اور جن میں کارلائل اور گاڈفرے ہگن بھی شامل تھے، دستاویزی معاونت کی اور اس تصنیف نے پکے بعد دیگرے دوسرے مغربی اسلامئین مثلاً جان ڈیون پورٹ، گارساں دتاسی، اور سر ٹامس آرنلڈ کو بھی متاثر کیا۔ منصفیانہ طور پر بھی اس نے جدید مسلم عذر خواہیوں کا ایک ایسا جدا انداز پیش کیا جو مغرب کے یہود و عیسائی عذر خواہوں کے انداز سے، جدلیاتی اور تکنیکی طور پر، بالکل مختلف تھا لیکن نو اٹھی یا عذر خواہانہ ضروریات کے تحت سید احمد خاں

[الف] کتاب کا انگریزی نام Essays on the Life of Mohammad ہے۔

کی تاریخ نویسی میں جو بھی رخنہ اندازیاں ہوئیں اس کے باوجود شروع سے آخر تک صحیح اور سائنسی طریقۂ کار کے نظریاتی تصور پر وہ قائم رہے۔

محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کو ۱۸۸۶ اور ۱۸۹۵ کے درمیان جو بنیادی پروگرام سپرد کیا گیا تھا اس میں ایک شق یہ تھی کہ فارسی مخطوطات، ریکارڈ، پرانی تاریخی دستاویزات اور ماٰخذ کو تلاش و جمع کر کے ان کی تدوین و اشاعت کا انتظام کیا جائے تاکہ مسلم ہند کی تاریخ کے صحیح و درست جائزے کے لیے مواد یکجا ہو جائے اور اسی طرح اسلامی تاریخ اور اداروں سے متعلق مواد جمع ہو جائے اور تحقیق کو فروغ حاصل ہو۔ اسی کے ساتھ کانفرنس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ یورپین علماء نے اپنی تحریرات میں اسلام کو غلط طریقہ پر پیش کرنے کی جو کوشش کی ہے اور جن کی وجہ سے اسلام کے بارے میں مغربی اندازِ نظر معاندانہ طور پر متاثر ہوا ہے، اس کی اصلاح کے لیے اُردو اور انگریزی میں، یورپ اور ہندوستان دونوں جگہ کتابیں اور مضامین لکھے اور شائع کیے جائیں۔

مذہبی تفکر

سید احمد خاں کی اسلامی اصلاح پسندی کے آغاز کے کچھ بنیادی اسباب تھے جن کی نشوونما دبستانِ شاہ ولی اللہ میں ہوئی جہاں انھوں نے اپنی ابتدائی مذہبی تربیت حاصل کی تھی۔ ۔۔۔۔ ولی اللّٰہی اساسیت یا اصول پسندی نے اسلامی فقہ کی سخت خانہ بندی کے اثرات میں تخفیف پیدا کر دی تھی اور ہر مومن کو اس کا اختیار اور اجازت دے دی تھی کہ کسی مسئلہ پر سنّی فقہ کے چاروں دبستانوں میں سے کسی ایک دبستان کے فتویٰ پر عامل ہو سکتا ہے۔ اس نے بدعات کا اور اسلامی رسومات و روایات نے بیرونی اور اجنبی ثقافتی تعلقات سے جو بروزات اپنا لیے تھے، اُن کا ابطال کر دیا۔ اس نے روایت پسندی کے خلاف ابن تیمیہ کے اس وقیع نظریہ پر مکرر صاد کیا کہ باب الاجتہاد (انفرادی تفکر کا دروازہ) آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسے بند تصور نہیں کرنا چاہیے۔ اسلامی دینیات کے تین دستور العمل:

قرآنی تفسیر، علمِ حدیث اور فقہ (جس کو چار دبستانوں نے مرتب کیا) میں سے آخری دستور العمل یعنی فقہ شاہ ولی اللہ کے چند غیر روایاتی منطقی مناظروں کی زد میں آگیا تھا۔ یہ نیا اندازِ تفکر ہر قسم کے مغربی اثرات سے بالکل مبرا تھا اور ان داخلی روحانی اور تاریخی قوتوں کا نتیجہ تھا جنہوں نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں، سلطنتِ مغلیہ اور سلطنتِ عثمانیہ کے زوال کے دوران، مذہبی مواد اور صورتِ حال کا بحیثیتِ مجموعی جائزہ لینے کی ضرورت پیدا کر دی تھی۔

سید احمد خاں کی پہلی دینی کتاب "راہِ سنت و ردِ بدعت (۱۸۵۰ء) اسی روش پر لکھی گئی اور اس کے بعد سے اور خاص طور پر ۱۸۷۰ء کے بعد ان کی نظر بار بار شاہ ولی اللہ کی اساسیت کی جانب ضرور اٹھی ہے، لیکن وہ صرف اسے اپنی انقلابی جدیدیت کے دائرہ میں داخل کرنے اور اس سے متعلق توضیحِ جدید کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے اس خاص فقرہ کا کہ "اب وقت آگیا ہے کہ اسلامی دینیات کو پوری طرح منطقی بحثوں اور دلیلوں سے مسلح کر کے میدان میں لایا جائے"[۲۵] فی الحقیقت اس بات کی جانب اشارہ تھا کہ کلاسیکی منہاجیاتِ مباحثہ کی ازسرِ نو صحیح اور واضح سمت متعین کرنے کی ضرورت ہے لیکن سید احمد خاں نے اسے لامحدود عقلیت پسندانہ تفکر کے نقطۂ آغاز کے طور پر استعمال کیا۔

اگرچہ سید احمد خاں کی تحریروں میں شاہ ولی اللہ سے زیادہ کسی اور مصنف کا بار بار حوالہ نہیں دیا گیا ہے اور نہ ان سے زیادہ کسی اور کے متعلق بحث کی گئی ہے؛ اور اگرچہ وہ اکثر اسلام کے دائرہ کے اندر غیر روایاتی ذرائع کی جانب رجوع کرتے ہیں اور معتزلہ اور اخوان الصفا کے نقطہ ہائے نگاہ پیش کرتے ہیں لیکن ان کے اندازِ فکر کی کچھ شقیں توحید پرستی کے ناقابلِ انکار اثر کی غمازی کرتی ہیں۔ وہ مذہب کو ایک ایسا نظامِ حیات سمجھتے ہیں جس کا بنیادی مقصد معیارِ اخلاق کا قیام ہے۔ اس کا جوہر عقیدہ کے بجائے تلاشِ حق ہے جس سے ایک سچے مسلک اور جھوٹے مسلک کے درمیان امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ عقیدہ اس جوہر کا ایک جزوِ ترکیبی ہے۔

صداقت، جہاں تک انسانی فہم سے مدرک ہو سکتی ہے فطرت اور اس کے قوانین سے مماثل رہتی ہے جو تمام مادّی اور غیر مادّی مظاہر کے منظم حدوث کا تعین کرتے ہیں۔ یہ قانونِ فطرت اخلاقی معیار بھی وضع کرتے ہیں جن پر انسانی سماجی اخلاقیات کی بنیاد قائم ہوتی ہے اور قوانینِ فطرت کی منطق لازماً ایک سببِ تامہ محرکِ اوّلین یعنی خدا کی طرف اشارہ کرتی ہے۔[27]

انھوں نے اسلام کو جس کی طویل تاریخ روایاتی بروزات سے بھری پڑی تھی، ان سے پاک صاف کر کے اپنے معیار اور عقلیت پسندانہ بنیاد پر قرآن کی توضیح کی[28] اور جب انھوں نے روایاتی تفسیری ادب کے ذخیرے کو کھنگالا تو انھوں نے یہ محسوس کیا کہ وہ پورے کا پورا ادب ثانوی مسائل سے بھرا پڑا ہے۔ مثلاً قرآن کا علم الکلام اور فقہ سے کیا تعلق ہے یا پھر اس کے معجزانہ اندازِ بیان (اعجاز) کی نوعیت سے، یا قدیم تفاسیر کے دقیق اور باریک اختلافات کے موضوعات سے پُر ہے۔ مشکل سے اس میں کوئی ایسا مواد موجود تھا جس سے قرآن کا تاریخی تسلسل اور اس کی آیات کی درجہ بندی کی جا سکتی ہو یا جس کی بنیاد رُونمائی اور ہدایت کے ایسے اصول پر مبنی ہو جو مستقبل میں اور وسیع و عریض مختلف آب و ہوا کے ماحول میں کارآمد اور مفید ثابت ہو اور نہ قرآن کی اس حیثیت کے بارے میں کوئی مواد موجود ہے جس سے اُمّتِ مسلمہ اپنے ایسے مسائل کے حل کرنے کے لیے اقدام کر سکے جو ان مسائل سے قطعاً مختلف ہوں جو ساتویں صدی کے اوائل میں عربوں کو درپیش تھے[29] ـــــ اس بناء پر سید احمد خاں نے تفسیرِ قرآن کے اپنے اصول وضع کیے اور اپنے رفیق اور نقاد محسن الملک کے اس نظریہ سے اصولاً اتفاق کر لیا کہ قرآنِ پاک کی صحیح تفہیم اسی وقت ممکن ہے جبکہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے دَور کے عربی محاوروں اور روزمرّوں پر پُورا عبور حاصل ہو لیکن اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے لیے نیز ہر مسلمان کے لیے یہ حق محفوظ رکھا کہ نہ صرف یہ کہ وہ اس کا لفظی ترجمہ کر سکتا ہے بلکہ اس کی تجزیاتی اور اشارتی توجیہہ بھی کر سکتا ہے۔ توجیہات کی بنیادیں "اصول" پر مبنی ہوں گی نہ کہ ان "فروع" پر جو اصل سے اخذ

کی گئی ہیں یا ان آیاتِ قرآنی پر جو خاص تاریخی مواقع کے لیے نازل ہوئی ہوں[۲۹]۔

اُنھوں نے اپنی تفسیر کے لیے پندرہ بنیادی اصول وضع کیے۔ اللہ قادرِ مطلق ہے، حاضر و ناظر ہے، وہ خالقِ کائنات ہے، اس نے وقتاً فوقتاً بنی نوعِ انسان کی ہدایت کے لیے انبیاء مبعوث کیے جن میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہیں۔ قرآن وحی مستند ہے، کلام الٰہی ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی نازل کیا گیا۔ رہ گیا یہ سوال کہ وہ حضرت جبرئیلؑ کے توسط سے بھیجا گیا یا اس کا مفہوم اور اس کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر القا کیے گئے، کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ قرآنِ پاک میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نادرست اور غلط ہو یا خلافِ واقعہ مندرج ہو۔ اللہ تعالیٰ کے جن اوصاف کا اس میں ذکر ہے وہ صرف اپنے جوہر کی صورت میں موجود ہیں اور اس کی ذات سے ہم آہنگ اور ابدی ہیں۔ ان صفات کی نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا لیکن اس نے اپنی دانائی اور اختیارِ کلّی سے قوانینِ قدرت تخلیق کیے اور انھیں تخلیق اور وجود کے نظم و ضبط کے لیے قائم رکھتا ہے؛ لہٰذا قرآنِ پاک میں کوئی شے بھی قوانینِ فطرت کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ قرآن شریف کا موجودہ متن حتمی اور مختتم ہے، جس میں نہ کوئی چیز اضافی ہے اور نہ الحاقی۔ ہر سورۃ کی آیتیں، اپنے موجودہ تسلسل میں تاریخی ترتیب سے پائی جاتی ہیں۔ کلاسیکی اسلام میں نسخ، جو متن اور تفسیر میں مسلّمہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے، اسے مطالعۂ قرآن کے سلسلے میں رد کرنا ضروری ہے۔ وحیِ قرآن نے بتدریج ترقی کی ہے۔ قرآنی مسائلِ معاد، مسائلِ متعلق بہ ملائکہ، عفریتیات اور کونیات سائنسی حقیقت کے متضاد نہیں ہو سکتے اور اسی کی زبان میں ان کی تشریح ہونا چاہیے اور آخر میں قرآن شریف کے بلاواسطہ یا بالواسطہ بیانات، جو انسانی معاشرت کی ترقی کے امکانات اور اضافوں کا باعث ہو سکتے ہیں، کے مطالعہ کے لیے لسانی تحقیق بھی ضروری ہے[۳۰]۔

ان پندرہ اصولوں سے یہ منتج ہوتا ہے کہ وحی اور فطری قانون بعینہٖ ایک اور مماثل ہیں[۳۱]۔ ... وحی زندگی کی ادنیٰ ہیئتوں اور صورتوں میں ایک ادنیٰ فطری حس کے طور پر کام کرتی ہے۔ وحی اور انسان کے تعلق کا مسئلہ بہت زیادہ پیچیدہ ہے۔ اکثر

حیوانات کے برعکس انسان معاشرتی زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔ معاشرتی نظام کے ذریعہ ہی وہ اپنے گرد و پیش کی مخالف قوتوں پر قابو پا سکتا ہے۔ معاشرتی نظام کی فطری ضرورت سے اس پر ایک اور ضرورت حاوی ہو جاتی ہے اور وہ ہے اخلاقی ضابطہ جس کے بغیر معاشرہ ایک وحدت کی صورت میں قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ فردِ واحد اور معاشرت کے لیے الہامی قانون اور انسانی عقلیت پسندی میں ہم آہنگی لازمی ہے۔ انسانی معاشرے میں وحی اور ادراک و شعور یکساں ہیں۔ ادراک و شعور انسان کے سائنسی تجسس کے لیے فطری الہامی جس کا کام انجام دیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی تصورِ الٰہ، خیر و شر کے درمیان امتیاز، روزِ حشر اور جزا و سزا نیز حیات مابعد الممات پر ایمان رکھنے میں کارفرما ہوتا ہے۔ تاریخ کی رفتار کے ساتھ یہ الہامی جبلتیں ذہنِ انسانی پر واضح تمثالوں کے ساتھ منقش ہو جاتی ہیں[۴۲]۔

عقل پسند حقیقت کے الہامی ادراک کی صلاحیت تمام لوگوں میں مساوی طور پر نہیں ہوتی۔ بعض افراد، جن کے لیے شاہ ولی اللہ نے لفظ "مفہومون" (صاحبانِ ادراک)[۴۳] استعمال کیا ہے، بعض دیگر افراد کے مقابلہ میں اس صلاحیت کے بدرجہا بہتر مالک ہوتے ہیں۔ انسانوں کے ان گزشتہ راہ نماؤں میں فلسفی، سیاست دان و مدبر، مشہور فقہی مکاتیب کے بانی، ممتاز صوفی اور آخر میں پیغمبر ظہور میں آئے۔ نبی کی فطری الہامی حس انسان میں اپنے ارتقا کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہوتی ہے۔ وہ بے شان و گمان کوندے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور اکثر اس کا کوئی ظاہری سبب نہیں ہوتا۔ مذہب میں اس اتفاقیہ مکاشفہ کو مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں جن میں جبرئیلؑ بھی شامل ہیں۔ پیغمبر کے یہ جبلی مکاشفات جتنے زیادہ ترقی یافتہ ہوں گے اتنے ہی وہ کائنات کے قوانینِ الٰہیہ سے ہم آہنگ ہوں گے۔ پیغمبرانہ وجدان کے ذریعہ منکشف ہونے والا شعور ایمان باللہ کی سب سے زیادہ افضل اور اعلیٰ شکل ہے۔ پیغمبر سچے بھی ہو سکتے ہیں اور جھوٹے بھی۔ جھوٹے نبی وہ ہوتے ہیں جن کے بدیہی وقوف میں صداقتِ الٰہیہ کا پیغام غلط سمت میں

بھٹک جاتا ہے اور اس لیے انسانی عقلیت اور انسانی اخلاقیات کے معیارات کے متضاد ہوتا ہے لیکن وہ بھی مُتبعین کو اپنی جانب متوجہ کر سکتے ہیں اور ایسے معاشرے تخلیق کر سکتے ہیں جن کا رجحان شر کی جانب ہو۔[۳۴]

سید احمد خاں نے "نیچر" کی اصطلاح سے وہی مفہوم لیا ہے جو اُنیسویں صدی کے سائنس دان لیتے ہیں[۳۵] —— یعنی ایک ایسا جامع نظامِ عالم جو میکانیات اور طبیعیات کے کچھ قوانین کا پابند ہے اور غیر متغیرانہ طور پر رویے اور کردار کی یکسانی کے وصف سے متصف ہے جس میں استثناء کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس نقطے کا مزید تجزیہ کرتے ہُوئے بی۔ اے ڈار نے یہ پتے کی بات کہی ہے کہ نیچر کا خالص الہیاتی اور پیوندی مشاہدہ، جس کی بنیاد مکمل طور پر غیر الہیاتی تشریح پر ہے جو ان کے زمانہ میں رائج تھی۔۔۔۔ کائنات کے مشاہدہ کا رُخ مکانکیت سے غائیت کی طرف بدل دینا قطعاً ناجائز تھا[۳۶] لیکن کم از کم جزوی طور پر سید کی نیچریت معتزلہ کے ارتقا کے صحیح کا ورثہ تھی جس میں بانوسنظام اور دوسرے مسلم نظری مفکرین نیز الجاحظہ اور ابنِ طفیل شامل تھے۔[۳۷]

قرآنِ پاک کی "فطرتیت" پر مبنی تفسیر نے کچھ مسائل پیدا کر دیے۔ ان میں ایک عوامی حکایتوں کی تشریح تھی جس کی اس پر پڑی بھی ہُوئی تھی جیسی کہ دوسری مذہبی کتابوں میں موجود تھی۔ اس مشکل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے سید احمد خاں نے آیاتِ قرآنی کی دو مشہور اقسام بینات اور متشابہات کی نئی تعریف کی یعنی "لازمی" اور "اشاراتی"۔ ان میں سے پہلی وہ جس میں اسلامی عقیدے اور مسلک کی خفیف سی خفیف تعلیل بھی روا نہیں رکھی گئی تھی اور دوسری قسم کی آیات جن دو یا دو سے زیادہ تشریحات کی کھلی اجازت تھی اور اس کی بھی گنجائش رکھی گئی تھی کہ ساتویں صدی کی ابتدا میں عرب کے جو حالات تھے ان سے بالکل مختلف حالات اور زمانوں میں ماحول کے مطابق استنباط کرنے کی اجازت تھی۔[۳۸]

دوسرا مسئلہ، جو بنیادی طور پر مذہبی، قانونی اور تاریخی اہمیت کا تھا، نسخ کا مسئلہ

تھا یعنی ایک قرآنی حکم کی دوسرے قرآنی حکم سے تنسیخ کرنا جس کی خود قرآن میں توثیق کی گئی ہے[۱۵] ــــ اس سوال پر سید احمد خان کا خیال یہ ہے کہ قرآن کا سا الہامی صحیفہ یک سنگی یادگار، ایک ابدی حقیقت ہے۔ نسخ کا اصول صرف تقابلِ مذہب کی اصطلاحوں میں درست ہو سکتا ہے جہاں بعد میں آنے والا پیغمبرانہ مذہب پہلے سے موجود مذاہب کی تنسیخ کر دے؛ چنانچہ عیسائیت یہودیت کی اور اسلام عیسائیت کی تنسیخ کرتا ہے۔ لیکن یہ اصول قرآن کے معاملہ میں بالکل غیر متعلق ہے۔ قرآن عہد نامہ عتیق و جدید کی تاریخی قطعیت کے ساتھ تنسیخ کرتا ہے[۱۶]۔

جدید اسلام میں سید احمد خان پہلے شخص ہیں جنہیں ڈارونی ارتقائیت کے اثرات کا تجربہ ہوا اور وہی پہلے شخص تھے جنہوں نے ایک ایسا نسخہ تلاش کرنے کی کوشش کی جس سے ڈارون کے نظریہ اور اسلامی عقائدِ تخلیق اور ہبوطِ آدم میں ہم آہنگی پیدا کی جا سکے۔ قرآن اس کا مقر ہے کہ قانونِ ارتقاء مخلوقات کی ایک نوع کے دوسری نوع سے تعلق و ارتباط میں کارفرما نظر آتا ہے۔ "منی" یا "تخم" کا خیالی کنایہ جسے حیات کے مرکزہ سے تعبیر کرتے ہیں، حیات کی ابتدائی حرکت کی طرف اشارہ کرتا ہے جو داخلی مادہ سے برآمد ہوتا ہے۔ قرآنِ پاک نیز عہد نامہ عتیق میں تخلیقِ کائنات کے باب میں اللہ نے جو لفظی حوالہ دیا ہے وہ بغرضِ دلیل عام عقیدہ کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ چونکہ الہامی کتاب کو عام لوگوں سے قریب ہونے اور اُن سے تخاطب کرنا اشد ضروری ہوتا ہے اس لیے وہ ان کے ذخیرۂ علم، ان کے فہم اور اُن کی لوک حکایات کی صورت میں نازل ہوتی ہے اور ایک ایسے دائرۂ اظہار میں جو اُن کے لیے قابلِ فہم ہو؛ چنانچہ ہبوطِ آدم کی حکایت استعاراتی ہے اور آدم فطرتِ انسانی کا مظہر ہے[۱۷]۔

سید احمد خاں، رُوح کو ایک غیر استدلالی حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں جو حیوان اور انسان دونوں میں مُستم ہے۔ اگرچہ فہمِ انسانی اس کی صحیح نوعیت کی گرفت نہیں کر سکتی، حیوانی رُوح کو بنیادی طور پر جبلت احاطہ کیے ہوئے ہے۔ انسانی رُوح

لامحدود عمل کی صلاحیت رکھتی ہے۔ وہ ترقی بھی کر سکتی ہے اور انحطاط پذیر بھی ہو سکتی ہے اور سائنسی تجربات اور تحقیق سے لے کر بحیثیت غیر انسانی افعال کی مرتکب ہو سکتی ہے۔ وہ خیر و شر کے بذاتِ خود انتخاب یا رد کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ اس کا وجود جوہر کی شکل میں ہے اس لیے وہ لافانی ہے[42] —— اپنی لافانیت میں وہ جو خیر یا شر جذب کرتی ہے اس کی جواب دہ ہے اور اسے اس کا حساب روزِ قیامت دینا پڑے گا جو ہر فرد کی موت کے ساتھ شروع ہو جاتا ہے۔ ایک اجتماعی اور آخری یومِ حساب بھی ہے جب روز تمام انسانیت از سرِ نو زندہ کی جائے گی لیکن مختلف طبعیاتی انداز میں اس کی ایک جسمانی شخصیت ہو گی جو اس زندگی کے انسانی جسم سے مختلف ہو گی[43]

پیغمبر فطرت کے قوانینِ الٰہیہ کا نفاذ کرتے ہیں۔ معجزے کا تصور اس قانون کا غلط اور لاقانونی طریقہ پر ابطال کرتا ہے۔ اس لیے کتبِ سماوی میں معجزات کا جو ذکر ہے اسے استعاراتی، اشاریاتی یا افسانوی سمجھنا چاہیے۔ قوانینِ فطرت غیر تغیر پذیر ہیں۔ وہ اللہ کے اپنی مخلوق کے ساتھ کیے ہوئے وعدے ہیں اور توڑے نہیں جا سکتے۔ اس لیے ان کی معجزاتی تعلیق یا ان قوانین کی منسوخی پر یقین کرنا اللہ کے کیے ہوئے وعدوں پر جو اعتماد ہے اس کی تردید کے مترادف ہے اور اللہ کو (نعوذ باللہ) جعل و فریب سے متہم کرنا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہم فطرت کے تمام قوانین کا علم نہیں رکھتے۔ روزانہ نئے قانون ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ وہ قانون خواہ ہمیں معلوم ہوں یا نہ ہوں اپنی جگہ پر موجود ہیں اور تمثیلی استدلال کے ذریعہ ہم یہ مشاہدہ کر سکتے ہیں کہ یہ قانون باقاعدگی اور حُسنِ ترتیب کے ساتھ قائم ہیں اور معجزات ان کی تنقیص نہیں کرتے[44]

پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ جو معجزہ منسوب کیا جا سکتا ہے وہ ان کا عظیم پیغمبرانہ کارِ منصبی ہے جو فطرتاً الہامی ہے لیکن تعقل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے روایاتی طور پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سب سے بڑا معجزہ جو منسوب کیا جاتا ہے وہ "اسریٰ" (ان کا آسمان پر جانا اور ایک بابرکت رات میں خدا کا دیدار کرنا) ہے جو نہ جسمانی تھا اور نہ روحانی بلکہ ایک خواب تھا[45] —— اس سوال پر کہ کیا انسان خدا

کے دیدار کی صلاحیت رکھتا ہے؟ سید احمد خاں، شیخ احمد سرہندی کے اس راسخ صوفیانہ خیال کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ تجربہ جسمانی تو نہیں ہو سکتا البتہ روحانی اور باطنی طور پر ہو سکتا ہے۔

اسی قسم کا ایک عمل اسلامی علمِ ملکوت و شیطنت کو حدودِ عقلیت میں لانے کے لیے کیا گیا ہے۔ ملائکہ مخلوقات کے "خصائص" ہیں، جیسے پتھر میں سختی، پانی میں روانی اور انسان کے اندر وجدانی معرفتِ حقیقت۔ قرآن کی اصطلاح میں، اپنے ثانوی مفہوم میں، فرشتہ خدائی اخلاقی سہارا ہے جو انسان کی حد سے زیادہ ناخوشگوار حالات سے نبٹنے کی کوشش میں مدد کرتا ہے ــــ شیطان یعنی مردود فرشتہ کو استعارتاً قرآنِ پاک میں مخلوقِ آتش سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ دراصل انسان کے سیاہ شہوات کی جانب اشارہ ہے۔

اسلامی علمِ ارواحِ خبیثہ میں جنات کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر آیا ہے۔ اس پر اظہار رائے کرتے ہوئے سید احمد خاں نے مظاہر پرستانہ عوامی قصص کی تقابلی فہرست میں اس کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے: "عرب جاہلیت کا بلکہ متوسطین یہودیوں اور مجوسیوں کا بھی یہ خیال تھا کہ ماورائے انسان کے ایک اور مخلوق بھی ہوائی ناری ہے جو دکھائی نہیں دیتی اور وہ دنیا میں اور انسان کو بھلائی یا برائی پہنچانے کی بالکل قدرت رکھتی ہے اور متشکل باشکال مختلف ہو جاتی ہے"۔ اس کے بعد سر سید نے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ لفظ 'جن' پانچ مقامات پر قرآن میں لفظ "جان" کے مترادف کے طور پر مستعمل ہوا ہے اور ان کے وجود کو فی الواقع تسلیم کیے بغیر ان مخلوقات پر عرب جاہلیت کے اعتقاد کی جانب اشارہ کیا ہے۔ قرآنِ پاک میں جنات معصیت، امراض اور دیگر مصائب کے مظاہر گردانے گئے ہیں۔ چند دیگر مقامات پر قرآن نے جنگلوں، پہاڑوں اور ریگستانوں میں رہنے والے وحشی انسانوں کے لیے بھی یہی لفظ استعمال کیا ہے ــــ جن کے تاریخی طور پر مستند ہونے کا نظریہ ثانی انجیل تحقیقات اور سید احمد خاں کے انتہا پسند رفیقِ کار چراغ علی کے تائیدی دلائل

کا مرہون ہے[۵۰] ـــــ قرآن میں جن شیاطین کا ذکر آیا ہے وہ خراب انسان ہیں جو احکامات خداوندی کو غلط معنی پہناتے ہیں اور علم نجوم کے حسابات سے اختیار وارادہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔[۵۱]

قرآن اور انجیل میں گناہ گار لوگوں پر عذاب کی شکل میں قدرتی مصائب کے نازل ہونے کی بنیادیں عام توہمات پر قائم ہیں اور کتب سماوی میں بطور تاریخی وقائع کے بیان نہیں ہوئے ہیں، بلکہ ان کا ایک اخلاقی محرک ہوتا ہے جو افسانوی ڈھانچے سے مستعار لیا گیا ہے[۵۲] ـــــ یہ جسارت مندانہ تاویلی اقدام سید احمد خاں کے لیے کافی ہونا چاہیے تھا لیکن وہ تفصیلات میں جا کر اُسے اور خراب کر دیتے ہیں جبکہ وہ عہد نامہ قدیم اور جدید اور قرآن کے عوامی قصص کو ناپائیدار تاریخی مفروضات کا نام دے کر اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ افیسوس کے "سات سونے والے" (اصحاب کہف) تثلیث کے مخالف عیسائی طبقے سے تعلق رکھتے تھے جنہیں دقیانوس بادشاہ نے معتوب کیا تھا۔ وہ فی الواقع کئی سال تک سوتے نہیں رہے بلکہ مر چکے تھے اور اُن کے غاروں کی مٹی اور درجۂ حرارت نے ان کی ممیاں بنا دی تھیں[۵۳] ـــــ الرازی کے ذوالقرنین (دو سینگوں والا) کو سکندر اعظم قرار دینے سے سید احمد خاں نے انکار کیا اور اسے چینی شاہنشاہ چی وانگ تی (۲۴۷ ق م) قرار دیا ہے اور یاجوج ماجوج کو چینی ترکستان (منگولیا؟) کی قومیں بتایا ہے اور انہوں نے دلچسپ لیکن تاریخی حیثیت سے غلط زمانہ سے منسوب نظریہ پیش کیا ہے کہ چی وانگ تی اور اسکندر رومان سے مسلم شعرائے بہت سے قصے منسوب کر رکھے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کے دماغ میں دونوں کی گڈمڈ تصویریں موجود تھیں۔[۵۴]

بہر نوع اسلامی عقیدہ اور ایمان کے مجوزہ رسمیات کے سوال پر، ان کی چونکا دینے والی قیاسی عقلیت پسندی کے باوجود، انہیں قدامت پرست اور مقلد ہی کہا جا سکتا ہے۔ مسلمانوں کی مروجہ عبادت (صلوٰۃ) کو وہ منطقی طور پر مکمل اور ساخت کے لحاظ سے ناقابل تغیر سمجھتے تھے۔[۵۵]

قوانین اسلام کے چار ذرائع میں سے پہلا ذریعہ یعنی قرآن کی جدت پسندانہ تفسیر کا سوال سب سے زیادہ مشکل تھا۔ اسی لیے یہ بات چنداں حیران کن نہیں ہے کہ سید احمد خاں کی مذہبی تصانیف کا بیشتر حصہ تفسیری اور تاویلی ہے۔ دوسرا سب سے زیادہ اہم قانون کا منبع حدیث ہے جس سے نسبتاً آسانی سے عہدہ برآ ہُوا جا سکتا ہے۔ بات کا آغاز یُوں ہو سکتا ہے کہ تمام مروّجہ تحریرات کی رُو سے یہ بات پوری طرح پر تسلیم شدہ تھی کہ اسلام کی تین ابتدائی صدیوں میں غیر مستند روایات کا انبار لگ گیا اور حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر دیا گیا اور یہ کہ ان دو علوم یعنی مطالعۂ حدیث (علم الحدیث) اور سوانحی چھان بین (اسماء الرجال) کا، نویں اور دسویں صدی عیسوی کے کلاسیکی نظم وضبط کی بدولت، ترقی کرنا لابدی تھا تاکہ سچ کو جھوٹ سے علیحدہ کیا جائے۔ سید احمد خاں کا جو عظیم کلاسیکی مجموعہ ہائے حدیث کے متعلق شکوک وشبہات مغربی مستشرقین مثلاً گولڈزیہر اور شاخت (Schacht) کے اخذ کردہ نتائج سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں[۵۶]۔ حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب احادیث میں جعل سازی کے محرکات میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ امتدادِ زمانہ کے باعث حقیقت پر ارتکاز کا فقدان، غیر معمولی اور خلافِ معمول واقعات کی عام پسندیدگی، جوش گفتہ پر بلا چون وچرا یقین، وقوعہ اور فتوے میں خلط ملط، شاہی خاندانوں کی رقابتوں کے سلسلے میں سیاسی داؤ پیچ، منافقین کی شر انگیزیاں اور خالص نفسیاتی ماحول میں جعلسازی۔ مافوق الفطرت واقعات خوش اعتقادی کے تانے بانے میں شامل کیے گئے جو تمام قدیم اور قرونِ وسطیٰ کی تہذیبوں میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔ سر سید تنقیدِ حدیث کے کلاسیکی منہاجیات پر سخت معترض تھے جس میں بخاری اور مسلم دونوں شامل تھیں اور ان کا نقطۂ نگاہ بھی وہی تھا جو بعد میں مغربی اسلامئین (Islamists) نے اختیار کیا کہ احادیث کا انحصار کلیتہً راویوں کے، اسناد کے سلسلے میں، افراد کے ذاتی طور پر قابل اعتماد ہونے پر تھا بجائے اس کے کہ حدیث کے متن پر عاقلانہ اور منطقی تنقید پر ہوتا[۵۷]۔ وہ احادیث جو عظیم کلاسیکی مجموعہ ہائے

احادیث میں شامل ہیں، سچ پوچھیے تو ان کی بنیاد قانون کے قطعی اصول پر قائم ہونے کے بجائے وہ مسلمانوں کی چند ابتدائی نسلوں کے خیالات و رجحانات کا تاریخی عکس ہیں۔[59]

سیّد احمد خان کا اپنا نظریۂ تنقیدِ حدیث، جسے بعد میں چراغ علی نے مزید دیدہ ریزی سے تکمیل کو پہنچایا، یہ تھا کہ کلاسیکی احادیث کا بیشتر حصّہ جو عقلِ انسانی کے لیے ناقابلِ قبول ہے، یک قلم مسترد کر دیا جائے۔ ہر ایسی حدیث کو بھی رد کر دینا چاہیے جو پیغمبرانہ شان کے متضاد ہو۔ مستند احادیث صرف تین قسموں کی ہو سکتی ہیں۔ وہ جو قرآن کے مطابق ہوں اور اس کے احکامات کی تکرار کرتی ہوں؛ وہ حدیثیں جو احکاماتِ قرآنی کی تشریح یا وضاحت کرتی ہوں یا پھر وہ حدیثیں جو ان بنیادی قانونی ضابطوں سے متعلق ہوں جن کے متعلق قرآن خاموش ہے۔ جو حدیث کسی قرآنی حکم کی تنقیص کرتی ہے، وہ یقیناً موضوع ہوگی یہاں تک کہ وہ احادیث جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ صحیحہ کی واضح عکاس کے طور پر مسلّمہ ہیں ان میں بھی یہ امتیاز کرنا پڑے گا کہ ان میں سے کون سی حدیثیں ہیں جو آپؐ نے بحیثیت پیغمبرِ خدا ارشاد کی ہیں اور وہ جو بحیثیت انسان ان کے ذاتی خیالات یا پسند و ناپسند کی منظر ہیں۔[60]

روایاتی مسلم اداروں مثلاً جہاد یا تعددِ ازدواج اور غلامی کی اجازت سے متعلق جو موجودہ از سرِ نو تشریح اور ترجمانی کے طریقے وجود میں آئے اور جن سے مغربی تنقید کے حساس نقاط پر زد پڑی، اُن کا آغاز سیّد احمد خان، اُن کے رفقاء اور اُن کے نقاد، جن میں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ شامل تھے، سے ہوا۔ اس کا کچھ حصّہ جزوی طور پر معقول تاریخی تحقیق پر مشتمل تھا اور جزوی طور پر کچھ حصّہ محض تائیدی نوعیت کا تھا؛ حتیٰ کہ ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کا نظریۂ جہاد[61] خالص مدافعتی ہے جسے سیّد احمد خاں سے شہ ملی جن کا پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے مغازی (جنگی مہموں) کے متعلق بنیادی نظریہ یہ تھا کہ ایامِ جاہلیت کے عرب کے تاریخی سیاق و سباق کے پیشِ نظر، جیسا کہ ہر زمانہ میں آفاقی اصولِ جنگ کا تقاضا رہا ہے اور ہے کہ غنیم کے حملوں کی دیکھ بھال اور جاسوسی، یورشیں اور حملے، مدافعتی جنگ کے مسلّم دستور اور

رواج میں شامل ہیں۔ اسرائیلی پیغمبر بلا تامل ان پر کاربند رہے[۶۲]۔

جہاں تک غلامی کا تعلق ہے، اس سوال کے سلسلے میں اُن کے استدلال کی بنیاد اس اصول پر تھی کہ آزادی اور غلامی باہم متضاد ہیں۔ وہ نہ پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہیں اور نہ ساتھ ساتھ نشوونما پاسکتی ہیں؛ لہٰذا دونوں کو بیک وقت تائیدِ ایزدی حاصل نہیں ہو سکتی۔ انسان آزاد پیدا کیا گیا ہے۔ اس کو شعور، ضمیر، ذہنی اور جسمانی اعضا عطا کیے گئے ہیں جن پر اس کو پوری قدرت دی گئی ہے۔ اگر وہ اپنا مالک آپ ہے تو پھر کسی دوسرے کا غلام نہیں ہو سکتا۔ اس کی رُوح آزاد ہے اور کسی حال میں بھی مقید نہیں کی جاسکتی۔ اکثر معاشرے جو مذہب، فلسفہ یا یہودی، عیسائی اور یونانی رومن بنیادوں پر قائم ہوئے اُن میں غلامی کی اجازت موجود ہے۔ صرف اسلام نے اسے محدود اور مسترد کر دیا اور اخلاقی بنیادوں پر اس کی ملامت کی ہے۔ تاریخی اسلام نے یونانی، رُومی، ہندو، بازنطینی اور امریکی معاشروں کی طرح غلامی کے ادارے کی سرپرستی کی ہے جو احکامِ خداوندی کے خلاف ہے۔ کچھ معاصر مسلم سلطنتیں اسے ترک کرنے میں ناکام رہیں جب کہ مغرب نے اسے ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس قسم کے معاملات میں اس رواج کی جڑیں تاریخ میں پائی جاتی ہیں نہ کہ مذہبِ اسلام میں۔ مثالی اسلام میں بردہ فروشی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کا اندازہ اس مشہور حدیث سے لگایا جاسکتا ہے کہ غلاموں کو آزاد کرنے سے زیادہ اللہ تعالیٰ کو کوئی اور شے محبوب نہیں ہے۔ اور قرآنی آیت ۴۷ : ۵ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمام جنگی قیدیوں کو مفت یا زرِ فدیہ لے کر آزاد کر دینا چاہیے[۶۳]۔

تاریخی اسلام مشرک عرب تہذیب اور اسرائیلی عیسائی تہذیب کے پیچھے پیچھے آیا اور ان دونوں تہذیبوں نے بردہ فروشی کے رواج کو برقرار رکھا اور جائز قرار دیا۔ اسلام نے اس مسئلہ کا حل غلاموں کی تعداد میں رفتہ رفتہ تخفیف کرنے میں تلاش کیا اور ان کو آزاد کرنے کے فعل کو سب سے بڑا ثواب قرار دیا۔ غلاموں کو ریاست کے خزانہ سے اپنی آزادی خریدنے کے لیے زرِ فدیہ قرض دینے کا

انتظام بھی کیا گیا۔ قرآنی احکامات کے مخاطب صرف وہ غلام آتے تھے جو اس وقت موجود تھے۔ قرآن کے متن میں کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے بردہ فروشی کی حوصلہ افزائی ہوتی ہو یا اس کی اجازت دی گئی ہو۔[۴۴] قرآن میں جہاں کہیں بھی غلامی کے متعلق کچھ آیا ہے، اس کا تعلق ایام جاہلیت کے عرب ورثہ میں ملے ہوئے غلامی کے نظام سے ہے جو ایک ہی نسل کے دوران آہستہ آہستہ ختم کیا جاسکتا تھا۔ قرآنی آیت ۴۷ : ۵ کا یہ مضمون کہ پس ان کو فدیہ لے کر یا از راہِ عنایت رہا کر دو۔ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ مستقبل میں بردہ فروشی کو بالکل ممنوع کر دینے کی ہدایت کر دی گئی تھی اور ہمیشہ کے لیے ایک خطِ تنسیخ کھینچ دیا گیا تھا۔ اس آیت کو سید احمد خاں اور چراغ علی وہ آیۂ حریت (آزادی کی آیت) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا نزول فتح مکہ کے موقع پر ۶۲۹ء میں ہوا۔ یہ نقطۂ نظر کلاسیکی فقیہوں کی عام رائے کے خلاف ہے جو محولہ بالا آیت کا نزول جنگ بدر کے موقع پر سمجھتے ہیں اور اسی لیے اسے دوسری آیاتِ قرآنی کی ناسخ قرار دیتے ہیں جن میں ایک ادارہ کے طور پر غلامی کا ذکر آیا ہے۔[۴۵]

انیسویں صدی کے آخری عشروں میں اسلام میں غلامی نے بڑی شد و مد کے ساتھ ایک سیاسی مسئلہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور حکومتِ برطانیہ نے مہدی سوڈانی کے خلاف اسے خاص طور پر پراپیگنڈے کا موضوع بنا رکھا تھا۔ ہندوستان کے جدید پسندوں نے یہ رویّہ اس لیے اختیار کیا کہ اسلام کے نظریے کو بے لوث و بے خطا ثابت کیا جائے اور اسے مسلم ریاستوں کے تاریخی ورثہ کی چوکھٹ پر پڑا رہنے دینا چاہیے۔

اسلام کے خلاف سر ولیم میور کے الزامات کے ماخذوں میں خاص محاذ ازدواج کا رواج تھا۔ سید احمد خاں نے اس پر تین پہلوؤں سے غور کیا۔ قانونِ فطرت کے لحاظ سے، معاشرتی سطح پر اس کے صحیح اور غلط استعمال سے اور تیسرے اس کی مذہبی اور قانونی حیثیت سے۔ انہیں اس میں کوئی حیاتیاتی نقص نظر نہیں آتا ہے جو تعددِ ازدواج کی اجازت اور اس پر عمل پیرا ہونے میں قانونِ فطرت کے خلاف ہو، کیونکہ مرد قدرتاً

مختلف عورتوں کو حاملہ کرنے کی پوری اہلیت رکھتا ہے۔ معاشرتی مسئلہ کی حیثیت سے ان کا ادعایہ ہے کہ بعض معاشروں میں عقدِ ثانی کے گناہ کے بغیر چارہ نہیں ہے، خواہ وہ پہلی منکوحہ کو طلاق دینے کے بعد ہو خواہ بلا طلاق دیئے۔ مؤخر الذکر کے نفسیاتی یا جذباتی مفادات کے لیے نہیں بلکہ محض اس کے معاشی تحفظ کے لیے[۲۶]۔ یہ اقدام ضروری ہے۔ تیسری شق کے متعلق سید احمد خاں اور چراغ علی نے اس مشہور و معروف نظریہ کی وکالت کی ہے جس کی بنا قرآن کی آیت ۴: ۲-۳ کی آزاد اور جدید تشریح یہ ہے "اور اگر تم کو اس بات کا خوف ہو کہ یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف

نہ کر سکو گے تو ان کے سوا جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین تین یا چار چار اُن سے نکاح کر لو اور اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ (سب عورتوں سے) یکساں سلوک نہ کر سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے) یا لونڈی جس کے تم مالک ہو۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔" (النساء (۴): ۲-۳)

یہ دلیل، جو مختلف اسلامی سلطنتوں میں خاندانی قانون میں اصلاحات کی بنیاد بنی، اس بات پر زور دیتی ہے کہ مرد اور عورت کے تعلقات میں ہم آہنگی صرف محبت کا نام ہے اور چونکہ مرد ایک وقت میں ایک سے زیادہ عورتوں سے مساویانہ محبت کرنے کا اہل نہیں ہے اس لیے تعددِ ازدواج کی ممانعت اس پوشیدہ نقص کے پیشِ نظر کی گئی ہے۔ ان دلائل میں انھوں نے کنیزوں کا مسئلہ بالکل نظرانداز کر دیا۔ سید احمد خاں نے اس دلیل کے ساتھ جوابی حملہ کیا ہے جو قرآن کے علی الرغم ہے کہ تعددِ ازدواج نامنصفانہ عمل نہیں ہے کیونکہ اس کی ممانعت نہ عہد نامہ عتیق میں آئی ہے اور نہ صاف صاف عہد نامہ جدید میں۔ حضرت عیسیٰؑ کی مجردی، کسی اخلاقی یا مذہبی اصول کے تحت نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے کہ یہود ان پر ناجائز اولاد ہونے کا اتہام رکھتے تھے اور کسی یہودی لڑکی کے شوہر ہونے کا اہل نہیں سمجھتے تھے، بہرکیف وہ جوانی میں وفات پا گئے[۲۷]۔

قرضوں پر سود (ربا) کی قرآن نے قطعی ممانعت کی ہے۔ اس سوال پر

جو کسی بھی اسلامی سلطنت کی ترقی کے لیے موجودہ دور میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے اس واسطے کہ اس پر مالیہ اور بینکوں کے مستقبل کا انحصار ہے، سیّد احمد خاں کی تشریح یہ ہے کہ اس سے سُود در سُود کی ممانعت مُراد لینا چاہیے، اور سود مفردہ خاص طور پر بینک کا سود یا حکومت کے تمسکات (بونڈ) پر سُود کو مستثنیٰ قرار دینا چاہیے اور اس کی اجازت ہونا چاہیے[۹۸]

تجزیہ کا حرفِ آخر یہ ہے کہ سیّد احمد خاں کی جدیدیت دو وسیع اور واضح مسائل میں بھی نظر آتی ہے۔ اوّل غیر واجب مذہبی عقیدہ کی باریکیوں کو عقلیت کی قید بند میں لانا، دوسرے قانونِ اسلام کو مطلق آزاد کر دینا۔ پہلے مسئلہ میں ان پر نفسیاتی دباؤ کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں جن سے وقتاً فوقتاً ایسی معذرت خواہانہ وکالت وجود میں آتی ہے جس سے بہ آسانی اجتناب ممکن تھا۔ اور بعض ایسی عقلیت پسندانہ صورتیں پیدا ہو جاتی تھیں جو روایات پرستوں کے لیے قابلِ نفرت تھیں۔ جہاں تک دوسرے مسئلے کا سوال ہے تو باوجود قدرے معذرتی تلمیحٹ کی موجودگی کے، ان کا عمل تعمیری اور نامیاتی نوعیت کا ہے اور اس طرح اس نے موجودہ اسلام پر بالعموم اور اسلامِ ہند پر بالخصوص زبردست نقش ثبت کیا ہے۔ اس میں فقہی تبدیلی کی ایک پوشیدہ لہر موجود ہے جو تاریخی حوالے کے برعکس عصری ضرورت کے مطابق قانون کی تطبیق کا احاطہ کرتی ہے۔ اسلامی فقہ کے ہر چار دبستانوں میں جو مشکلات ارثاً موجود تھیں؛ انہیں سیّد احمد خاں نے قرآنِ پاک کی جدلیاتی توضیحات اور تشریحات کے ذریعہ حل کرنے کی عقلیت پسندانہ کوشش کی ہے۔ اس میں کلاسیکی مجموعۂ احادیث کی جانچ پڑتال، تاریخی تشکک کے ذریعہ کی گئی ہے اور اجتہاد پر غیر معمولی اور بے انتہا زور دیا گیا اور اسے ہر مسلم فرد کا ناقابلِ انتقال بنیادی حق قرار دیا گیا ہے؛ اور تیسرا اور آخری قدم انہوں نے اس کے حل کے لیے یہ اُٹھایا ہے کہ "اجماع" کے اصول کو، ان معنی میں کہ اس کا دائرہ صرف علماء تک محدود ہے مسترد کر دیا[۹۹]

تقابلی مذہب

تاریخی تسلسل کے لحاظ سے سید احمد خاں کی تفسیر انجیل (۱۸۶۲ء) قرآن کی توضیحات (۱۸۸۰ء - ۱۸۹۵ء) سے پہلے معرضِ وجود میں آئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۷ء کی رستخیز کے پانچ سال کے اندر اندر انھوں نے تقابلی مذہب کی جانب توجہ مبذول کی۔ اولاً اپنے ملک کے حکمرانوں کے مذہبی عقائد کو سمجھنے کے لیے اور ثانیاً عیسائی مبلغین پر اپنے دائرۂ عمل میں جوابی حملہ کرنے کے لیے۔ اس کے لیے انھوں نے تفہیم اور انتخابیت کا راستہ اختیار کیا۔ انھوں نے عبرانی زبان سیکھنے کی بھی کوشش کی اور عہد نامہ عتیق کو اس کی اصلی زبان میں مطالعہ کرنا چاہا، اگرچہ انھوں نے زیادہ تر انحصار فارسی ترجمہ پر کیا۔[۴۸]

انجیل کے تشریحی نظریہ کا رخ اس نازک اور فیصلہ کن بحث کی طرف مڑ گیا کہ وحی اللہ کی منشا اور رضا کے، انسان پر مخفی طور پر منکشف ہونے کا نام ہے۔ یہ پیغمبرانہ الہام بھی ہو سکتا ہے اور غیر پیغمبرانہ بھی۔ صورتِ ثانیہ میں حواریین کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ملہم ہو سکتے ہیں، اگرچہ ان کا الہام نہ مکمل ہوتا ہے اور نہ بالکل درست[۴۹] — قرآن کی الہامی حیثیت میں اور عہد نامہ جدید کی الہامی نوعیت میں فرق یہ ہے کہ جب کہ موخر الذکر میں حواریین کی بیان کردہ غیر الہامی روایات بھی شامل ہیں، اول الذکر میں بجز مستند قول اللہ کے اور کچھ شامل نہیں ہے[۵۰]۔ لہٰذا عہد نامہ عتیق و جدید کے متن کی صداقت جانچنے کے لیے اس کا موازنہ قرآنِ پاک کے غیر متنازع پیغامِ الٰہی سے کرنا چاہیے۔

انجیل میں تحریف کے سوال پر سید احمد خاں کے خیالات راسخ اسلامی نظریہ سے قریب تر ہیں۔ وہ عہد نامہ عتیق کے پورے مجموعہ کو تین وسیع اقسام میں بانٹتے ہیں۔ حقیقی الہامات، وہ اجزا جو تلف ہو چکے ہیں اور وہ اجزاء جو بعد کے عیسائی یا یہودی مرتبین نے خارج کر دیے۔ عہد نامہ جدید بھی اس طور پر لائقِ اعتبار شرعی حصہ اور حواریین

کے محرفہ غیر الہامی حصّہ میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ انجیل کی شرح میں انہوں نے کلاسیکی اسلامی اسناد کی تکنیک (پیغمبر کی حدیث روایت کرنے والوں کے معتبر ہونے کی جانچ) استعمال کی ہے تاکہ اس کے ذریعے اسفار محرفہ (Apocrypha) اور حقیقی الہامی اجزاء میں امتیاز کیا جا سکے۔ وہ مسلمانوں کے نظریۂ تحریف کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ متن کی اصلی اور واقعی زبان اور الفاظ کے بگاڑ کی بجائے اس کے تفسیری تاویلات پر توجہ دی جائے[۲۹] انجیل کے متن کی تنقید کے ضمن میں وہ تاریخی حقیقت کی جانب توجہ مبذول کراتے ہیں کہ ابتدائی مخطوطات کی بہتات اور اغلاط کے انبار کا صدیوں کے نقل در نقل نسخوں کے سبب متن میں راہ پانا اور تراجم کے پیچیدہ مسائل کا پیدا ہو جانا خارج از امکان نہیں ہے[۳۰]

ان کی نحو کی شرح میں بھی وہی بنیادی اصول کارفرما ہے جسے بعد میں انہوں نے تفسیر قرآن کی تحریر میں استعمال کیا ہے کہ مکونات الٰہی (نیچر) اور قول الٰہی (الہام) میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے انجیل کے سلسلہ میں جو معذرت خواہانہ تائیدی انداز اختیار کیا ہے اس کا دار و مدار بھی ان کی توضیحی موشگافیوں پر ہے۔

انجیل اور قرآن کے وحدانیت کے متعلق تصورات کو تسلیم کرتے ہوئے وہ اس امر پر زور دیتے ہیں کہ انہیں عہد نامہ جدید میں تثلیث پرستی کا کوئی نشان نہیں ملا اور حضرت عیسیٰؑ کی انسانیت پر زور دے کر قرآن نے مسیحی عقیدہ کو واضح اور قوانینِ فطرت سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ متی باب سوم، ۱۷ میں حضرت عیسیٰ کے متعلق ملہمانہ انداز میں "میرے پیارے بیٹے" سے تخاطب کرنا اس کے انجیلی لفظ "باپ" کو قرآن کے لفظ "رب" (پالنے والا) کے مساوی قرار دے کر خدا[۳۱] کے پدرانہ تصور سے قریب تر کر دینا اس خیال سے دلچسپ ہے کہ ربوبیت کے نظریہ سے بعد کے دور میں ابوالکلام آزاد اور غلام احمد پرویز کے معاشی اور سماجی، توضیحی افکار کو تقویت ملتی ہے۔

قرونِ وسطیٰ کے مسلمان علماء کے مقابلہ میں، لیکن اسی روایت میں سید احمد خاں نے عہد نامہ قدیم میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی بشارت کے متعلق زیادہ

مناسب طریقہ پر وضاحت کی ہے اور عہد نامہ جدید کے معاملہ میں وہ گاڈفرے ہیجنس کی پیروی کرتے ہیں جس نے جان چہار دہم، ۲۵ - ۲۶ اور شانزدہم، ۷ میں پیغمبر کے ظہور کی بشارت کے متعلق اظہارِ خیال کیا ہے۔

تفسیر میں مسیحیت کا مطالعہ بالخصوص ہمدردانہ ہے اور ایک ایسے دور میں جس میں مغربی علمائے مذہب نے تعددِ مذہبی کی جانب کوئی قابلِ ذکر قدم نہیں اٹھایا، یہ عمل راستہ ٹٹولنے کے مترادف ہے۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ سید احمد خاں کا بین المذاہبی تجزیہ نہ صرف یہ کہ ہندوستان کے اسلامی تفکر میں معدوم ہو گیا بلکہ ان کی اپنی بعد کی تصانیف میں بھی ناپید ہو گیا۔[۴۳]

حواشی

۱ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (۱۹۰۱ء) ۱/۱۳۳ - ۱۳۴

۲ ہندوستانی اسلام کی جدیدیت پر انیسویں صدی کے موحدانہ اثرات کے تفصیلی مطالعہ سے جیسے کہ ہندومت کی آزاد مذہبی تحریکات مثلاً برہمو سماج پر پڑے، دلچسپ نتائج مرتب ہو سکتے ہیں

۳ عظیم مذہبی مکتب جس نے اسلام کے منکرانہ عقائد کی تخلیق کی

۴ مصری قبطی رجحانات، مذہبی تکثیر کی جانب خاص طور پر کرسٹوفر جبارہ وحدۃ الادیان و وحدۃ الایمان فی التورات والانجیل والقرآن (قاہرہ) سید احمد خاں کی تفسیر انجیل پر قبطی اظہارِ ستائش کے لیے دیکھیے جرجی زیدان کی "حیاتِ سید احمد" اردو ترجمہ، کے۔ ایم فریقی علیگڑھ (۱۹۰۳ء) ص ۱ - ۱۷

۵ ایک طرابلسی عالم شیخ حسین نے اپنی تصنیف "کتاب حمیدیہ" (متذکرہ حیاتِ جاوید ۱/۰ ۲۱) میں اسی قسم کے مسائل پیش کیے ہیں

۶ ڈبلو کینٹ ول اسمتھ، ماڈرن اسلام ان انڈیا (۱۹۴۶ء) ص ۱۲

۷ے سی۔ الیف۔ آئی گراہم، سید احمد خاں (لندن ۱۸۸۵ء) ص ۲۳۸ - ۲۳۹

۸ے ایڈریس جو وائسرائے لارڈ لٹن کو پیش کیا درمجموعۂ تقاریر و ایڈریس یہ متعلق محمڈن اینگلو اورینٹل کالج Speeches and Addresses Relating to Muhammadan Anglo-Oriental College (علی گڑھ ۱۸۸۸ء) ص ۲۴ - ۳۱

۹ے حالی، حیاتِ جاوید ا، ۲۰۰ - ۲۰۱، سید احمد خاں، مکاتیب مرتبہ مشتاق حسین (۱۹۶۰ء) ص ۲۶۷ - ۲۷۴ -

۱۰ے خطبات (لیکچرز) مرتبہ سراج الدین (۱۸۹۲ء) ص ۲۴، ۲۷۵-۲۷۶

۱۱ے ایضاً ص ۲۴۰ - ۲۵۸ اور آخری مضامین (۱۸۹۸ء) متفرق صفحات

۱۲ے خطبات (لیکچرز) ص ۲۴۰ - ۲۴۸؛ تقاریر اور سپاس نامے Speeches and Addresses ص ۱۳۳؛ حالی، حیاتِ جاوید (ا) ۲۷۴، ۲۷۶

۱۳ے سائنٹیفک سوسائٹی گزٹ (علیگڑھ ۱۸۶۹ء - ۱۸۷۰ء) کے مندرجہ تاثرات سفر، سفر کے ریکارڈ درمسافرانِ لندن مرتبہ اسماعیل پانی پتی (۱۹۶۱ء)

۱۴ے ایضاً ص ۱۶۷ تا ۱۹۰

۱۵ے حالی، حیاتِ جاوید - ۱۳۷ - ۱۳۹، گراہم، ص ۹۹

۱۶ے مسافرانِ لندن صفحات ۱۲۰، ۱۸۳ - ۱۸۵، حالی، حیاتِ جاوید (ا) ۴۳ - ۴۶ -

۱۷ے سید احمد خاں (۱۹۵۹ء) مولوی عبدالحق ص ۱۳۸ - ۱۳۹ چند طبیعیاتی اور سماجی علوم کی تصانیف کے ترجمے جو سائنٹیفک سوسائٹی کے زیرِ اہتمام ترجمہ کیے گئے، الیضاً ۱۴۷ - ۱۴۹

۱۸ے ایم - اے - او ایجوکیشنل کانفرنس مجموعہ ریزولیشنہائے دہ سالہ ۱۸۸۶ء تا ۱۸۹۵ء (۱۸۹۶ء) ص ۱۰ - ۱۴، ۲۰ - ۲۱، ۲۳، ۴۸ مسافرانِ لندن ص ۱۰۰ - ۱۱۱، ۱۹۰ - ۱۹۸ عبدالحق ص ۱۰۰ - ۱۱۵ قیام اردو یونیورسٹی کی تجویز کی دستاویزات

۱۹ے خط مطبوعہ علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ - ۱۶ نومبر ۱۸۶۹ء

۲۰ے سائنٹیفک سوسائٹی گزٹ، ۲۳ جولائی ۱۸۶۴ء

۲۱؎ پہلا سلسلہ ۱۸۷۰-۱۸۷۶ء، دوسرا سلسلہ ۱۸۹۶-۱۸۹۸ء

۲۲؎ جلد اوّل و دوم اشاعت دہلی ۱۸۵۵، مخطوطہ جلد دوم ۱۸۵۷ء کے انتشار میں ضائع ہوگیا (حالی حیاتِ جاوید (ا)، ص ۵۴-۵۷) بلوخ مین کا ابوالفضل کی آئین اکبری کا ترجمہ، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۷۳ء

۲۳؎ مجموعہ ریزولشنہا ص ۳۵-۴۴

۲۴؎ حالی، حیات جاوید (ا) ۱۶

۲۵؎ حجت (ا) ۴

۲۶؎ خطباتِ احمدیہ (۱۸۷۰ء) (ا) ص ۱-۵

۲۷؎ ایضاً۔ ص ۷-۸

۲۸؎ التحریر فی اصول التفسیر (۱۸۹۲ء) ص ۴

۲۹؎ ایضاً ص ۸-۹ اور ۲۹

۳۰؎ ایضاً ص ۳۲-۵۶ نیز تصفیات العقائد (۱۹۰۱ء) جس میں دیوبند کے روایت پسند مولانا محمد قاسم نانوتوی نے تفصیل سے سرسید کے عقائد کا ابطال کیا ہے۔

۳۱؎ تفسیر القرآن (۱۸۸۰-۱۸۹۵ء) iii ۹۰، قرآن ۱۶: ۱۰۰

۳۲؎ تفسیر (iii) ۱-۱۲

۳۳؎ شاہ ولی اللہ، حجت متفرق صفحات

۳۴؎ تفسیر (iii) ۴، ۱۸۱، ۳۵-۳۶

۳۵؎ خطبات۔ ص ۲۸۷، تفسیر iii متفرق صفحات، قرآن ۲۹، ۳۰

۳۶؎ رلیجس تھاٹ آف سیّد احمد خاں (۱۹۵۷ء) ص ۱۵۰-۱۵۲

۳۷؎ ایضاً، ص ۱۵۵، جے ایم ایس بلجان ریلیجس ریفارمس اینڈ رلیجس آئیڈیاز آف سرسیّد احمد خاں (۱۹۴۹ء) ص ۹۱-۹۲

۳۸؎ خطبات، ص ۹۷-۹۹:

۳۹؎ قرآن، ۲: ۹۹-۱۰۰ "اور آیت بھی ہم منسوخ کرتے ہیں یا گوشۂ گمنامی میں ڈال دیتے

ہیں تو ہم اس کے مانند یا اس سے بہتر لاتے ہیں"۔

۴۰ تبئین الکلام (۱۸۶۲ء) (i) ۲۰۳، ۲۶۵، ۲۶۸ - (ii) ۶۶، تفسیر جلد ۵ ص ۱۲۰، ۱۲۴، آخری مضامین ص ۲۹، خطبات ص ۴۳۹ - ۴۴۰

۴۱ خلق الانسان ص ۱ - ۳، ۷ تا ۱۲، تفسیر (iii) ۷۶، ۱۲۱، ۱۲۲-

۴۲ میں پروفیسر ایم مارچ پرا کا ممنون ہوں کہ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ تصور بو علی سینا کے نظریۂ رُوح بحیثیت انفرادی جوہر سے ماخوذ ہو سکتا ہے

۴۳ تفسیر (iii) ۹۰ - ۱۱۹؛

۴۴ ایضاً ص ۲۰ - ۲۹، معجزات سے انکار کے معاملہ میں ان کو اسفرائنی، ہشام بن عمر الفواتی اور شاہ ولی اللہ سے شہ ملی

۴۵ تفسیر، (iii) ۲۲، ۲۰۳، خطبات ص ۶۵۸ - ۶۱۴

۴۶ تفسیر (ii) ۲۰۳ - ۲۰۸

۴۷ ایضاً، (i) ۴۹، iii ۳۷ - ۳۸، ۷۰، ۸۱۲

۴۸ تہذیب الاخلاق، لاہور اشاعت ثانی (ii) ۱۹۱

۴۹ الجن والجان (۱۸۹۲ء) ص ۲ - ۱۹، تفسیر (iii) ۵۹ - ۶۷، V ۱۱۵

۵۰ دیکھیے نیچے باب سوم

۵۱ تفسیر (۲) ۱۰۹ - ۱۱۰

۵۲ ایضاً متفرق اوراق

۵۳ ترقیم فی قصۂ اصحاب کہف (۱۸۹۰ء) ص ۸ - ۱۸، ۵۰

۵۴ ازالۃ غَین (۱۸۹۰ء) ص ۱۲ - ۲۰، ۳۴

۵۵ مکاتیب، ص ۱۴۲ - ۱۴۳

۵۶ گولڈزیہر، Muhammedanische Studien (ہالے - ۱۸۸۹ - ۹۰ء) جے شیخٹ اوریجن آف محمڈن جورس پروڈنس (آکسفورڈ ۱۹۵۰ء)

۵۷ آخری مضامین، ص ۱۲۸ - ۱۳۳

۵۸ ایضاً، ص ۹۰، خطبات، ص ۳۵۳

۵۹ تفسیر (ii) ۱۱۸ - ۱۲۳۔

۶۰ خطبات، ص ۳۳۴ - ۳ ؛ آخری مضامین، ص ۱۳۲ - ۳۴

۶۱ دی پریچنگ آف اسلام (۱۸۹۶ء) مقدمہ

۶۲ تفسیر (ii)، ۴۵، ۱۰۲، ۱۱۰

۶۳ قرآن ۴۷ : ۵ "تب ان کو آزاد کر دو خواہ ازراہ عنایت خواہ فدیہ لے کر۔"

۶۴ ابطالِ غلامی (۱۸۹۳ء) ص ۲۹ - ۳۰۔

۶۵ ایضاً، ص ۴۴ - ۵۰، ۷۹ - ۸۶، ۱۳۲ - ۵۲۔

۶۶ خطبات، ص ۲۳۸ - ۴۰

۶۷ ایضاً، ص ۲۴۶ - ۴۷

۶۸ آخری مضامین، ص ۱۴۳ - ۴ ؛ تفسیر (i)، ۲۹۸ - ۳۱۳ ؛ لیکچر، ص ۶۹

۶۹ حالی، حیات جاوید (ii)، ۲۵۶۰

۷۰ ایضاً (i) ۹۷، (ii) ۳۵۰

۷۱ تبیین (i) ۲ - ۱۶ ، ii ۳۰ - ۴۳ ، ۱۲۴ - ۲۵؛ جہاں یہ خیال کم راسخ ہے تفسیر میں اس
سے زیادہ ہے۔ (ii) ۱۵ - ۴۳

۷۲ تبیین، (i) ۲۲

۷۳ ایضاً، ۳۲ - ۵۸، ۵۸ - ۷۱، (ii) ۹۲ - ۱۲۸؛ خطبات، ص ۵۸۱ - ۹۳

۷۴ تبیین، (i) ۱۵۶ - ۲۵۵

۷۵ ایضاً (i) ۴ ؛ (ii) ۴

۷۶ خطبات، ص ۵۹۲ - ۶۵۰

تیسرا باب

نظری جدیدیت کا انضمام

انتہا پسندی : چراغ علی

ریاست حیدر آباد کے انتظامیہ کے ملازم اور سید احمد خاں کے خاص رفیقِ کار چراغ علی نے اپنے چند افکار کو عالمانہ پختگی کے ساتھ تکمیل کو پہنچایا لیکن اُن کا ذہن سید احمد خاں کے دماغ کا پھیکا عکس نہ تھا۔ اس کا امکان زیادہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے متاثر تھے۔ اور ان دونوں میں چراغ علی عہد نامہ قدیم اور عبرانی زبان سے زیادہ واقف تھے۔ ۱۸۷۰ء کے لگ بھگ سید احمد خاں نے انجیل کے ان اجزا کے تشریحی نظریہ کی بہت تعریف کی جو دونوں کے خیال میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث ہونے کے متعلق یقیناً پیش گوئی کے حامل تھے[1] مزید یہ کہ سید احمد خاں نے جنوں کو ایک قدیم قوم قرار دینے میں چراغ علی ہی کا اتباع کیا تھا۔ شبلی نعمانی کی طرح چراغ علی نے بھی کچھ فرانسیسی زبان سیکھی تھی اور کم سے کم کام چلانے کے لیے وہ کافی تھی۔

جدید پسندی کے رجحانات دارالاسلام کے دوسرے حصوں سے بھی چراغ علی کی تحریروں کی جانب راجع نظر آتے ہیں۔ ۱۸۸۰ء میں ایک مضمون میں انہوں نے مصری سیاحِ مغرب اور ماہرِ تعلیمات رفاعہ الرفیع الطہطاوی، بیروت کے سیف آفندی، تیونس کے جدید پسند و مدبّر خیرالدین پاشا اور شامی صحافی اور نقادِ ادب احمد فارس الشدیاق کی تصانیف کا حوالہ دیا ہے۔[۱]

ان کا اپنا جدید پسندی کا رجحان اس بنیادی نقطہ کو پروان چڑھاتا ہے کہ قرآن فطرت اور قوانینِ فطرت کے متعلق حوالہ جات سے بھرا پڑا ہے اور ایک فطری علمِ دین کی طرف رہنمائی کرتا ہے[۲] ___ اسلامی ثقافت دوسری ثقافتوں سے اس لیے ممتاز ہے کہ اس نے چند ذہنی و دماغی تربیتوں کی نشوونما کی، مثلاً سوانحی لغات کی محتاط تحقیق و تدوین، مذہبی روایات کے مطالعہ کے لیے معقول تنقید کے اصول (روایت) جس سے مذہبی روایت کا مطالعہ ہو سکے اور ایک عالمانہ تبحر جس نے یونانی سائنس کی نئی تشریح کی اور یورپ کو ایسا جدلیاتی طریقۂ کار پیش کیا جس پر موجودہ یورپی تہذیب کا دارومدار ہے۔ اسلامی ثقافت میں بھی اس طریق کار کو کٹر روایت پرستی نے بے جان و بے اثر کر دیا جسے ان کے خیال میں صدیوں سے فقہاء کے پاکیزہ فریب (حیل) پرورش کرتے رہے۔[۳]

سید احمد خاں کی طرح وہ بھی اسلامی قانون کے ہر چار منابع وحی، حدیث اجماع اور اجتہاد کے حق حقوق اور طریقوں کی جانچ کی طرف متوجہ ہوئے تاکہ اس ذہنی تحجریت پذیری اور انجماد پر قابو پایا جا سکے جس کے متعلق ان کا خیال ہے کہ تمام منجمد روایتی دیندار موجودہ اسلام پر مسلط کر رہے ہیں۔ بارہویں صدی سے لے کر انیسویں تک یورپ میں جو قرآن کا مطالعہ ہوتا رہا اس سے ان کو خاصی قابلِ تعریف واقفیت تھی۔ انہوں نے اس یکسانیت اور یورپ کی زبانوں میں قرآن کے تراجم کے اندر مصنوعی انتشار کے تاثر کی شدید تنقید کی۔ وہ نہ صرف یہ کہ ہر اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہیں جہاں مغرب کے قرآنی علم سے ہم آہنگی، تصدیق یا اس کے

غلط نتائج کے ابطال کی ضرورت محسوس ہوتی ہے بلکہ کلاسیکی اسلام میں اس قسم کے متنفلد استنباطِ نتائج کے ساتھ بھی یہی رویّہ اختیار کرتے ہیں اور اس طرح ایک عالمانہ ٹھوس منہاجیات کی جانب قدم بڑھاتے ہیں[۳۸] ــــ نولدیکی کی طرح وہ بھی سُورتوں کے مکی اور مدنی تقسیم کے قائل تھے، لیکن ان کی اپنی تقسیمِ سُور، جدید پسندی کے تقاضوں کے باعث، نولدیکی سے بڑی حد تک مختلف ہے[۳۹] ــــ انھوں نے تاریخی تسلسل سے متعلق بیضاوی اور زمخشری کی مشہورِ زمانہ تفسیری تصانیف کو پیشِ نظر رکھا۔ ان کی قرآن شریف کے اصولِ نسخ کی تشریح سید احمد خاں سے مختلف ہے اور اس کا مقصد ناسخ اور منسوخ آیات کو حلی الترتیب "مطلق اور مقید" کے تحت لاکر ایک قانونی فیصلہ تک پہنچانا ہے۔ چنانچہ اس طرح جو اصول تشکیل ہوا اس کا تقاضا یہ تھا کہ ایک "مطلق" آیت کی توضیح "مقید" کی روشنی میں ہونا چاہیے، خصوصاً جب کہ موقع و محل اور حکمِ شرعی دونوں متوازی ہوں۔ اس سے ان کو مثال کے طور پر جہاد کی دفاعی حیثیت کی تشریح میں آسانی ہوتی ہے[۴۰]

ان کی تاویلی عذر خواہیوں کی بنیاد نہایت مضبوطی سے، گو پوری طرح ٹھوس نہ سہی، عہد نامہ قدیم اور قرآن شریف کے تقابلی مطالعہ پر قائم ہے۔ مثلاً "جن" کے وجود کے معاملہ میں جبکہ سید احمد خاں محض اس نفسیاتی حالت سے مطمئن تھے کہ جنات طاغوتی قوتوں کے ذہنی مرقع تھے، چراغ علی نے بہ ظاہر اور عملاً اس کی تاریخی تشریح کی کہ یہ جن بھی ایک قدیم سامی النسل قبیلہ تھا جو اُردن کی پہاڑیوں میں آباد تھا اور جسے حضرت سلیمانؑ نے اپنی عبادت گاہ کی تعمیر میں لگایا تھا[۴۱]

بظاہر تاریخی و تاویلی رجحان کی یہ بے لگام گرم جوشی شدید خطرات کی حامل تھی، مثلاً کم سے کم ایک مقام پر چراغ علی، بالکل نادانستہ طور پر، قرآن کو کلامِ الٰہی کے بجائے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کہہ گئے ہیں:

"لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تعددِ ازدواج کی بڑھتی ہوئی معصیت، جو عرب قوم میں عام تھی، انسداد کے لیے جو آخری اور مؤثر

قدم اُٹھایا وہ قرآن میں اُن کا یہ اعلان تھا کہ کوئی فرد بھی ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ عدل نہیں کر سکتا......"[۹]

قانونِ اسلام کے دوسرے منبع یعنی حدیث کی جدید پسندی کے تحت مکرر جانچ پڑتال میں، انھوں نے حد درجہ تنقیدی ژرف نگاری سے کام لیا ہے۔ انھوں نے شاہ ولی اللہ کے مقام سے بحث کا آغاز کیا ہے کہ ایک روایت کردہ حدیث بعض اوقات مفہوم تو پیش کر دیتی ہے لیکن پیغمبر کے الفاظ بجنسہٖ پیش نہیں کرتی اور اس لیے مفہوم کی تبدیلی اور ترمیم کا امکان ہے۔ اس نقطۂ خیال کو چراغ علی نے نہ صرف یہ کہ امکانی بلکہ حقیقت قرار دے کر اصولاً احادیث کے کُل مجموعہ کو اس میں لپیٹ لیا ہے[۱۰] ــــ کسی حدیث کی صحت کے متعلق کلاسیکی مُسلّمہ اسناد کی شہادت موجود ہونے کے باوجود وہ اسے طوعاً و کرہاً ہی تسلیم کرنے پر تیار ہوتے ہیں ـ کیونکہ دورِ موجودہ میں وہ حدیث آزادیِ خیال کے منافی سمجھی جا سکتی ہے۔ چراغ علی جب کسی خاص روایت کو مسترد کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کلاسیکی مستند طریقِ تنقید کو بلا تامّل کام میں لے آتے ہیں۔ تاریخی پس منظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کارِ منصبی کے متعلق چراغ علی کا بیان بنیادی طور پر اسلام کے ہمدرد علمائے مغرب مثلاً سر ہملٹن گب کی نگارشات سے مختلف نہیں ہے۔ وہ نبی کو اولاً ایک مصلح قرار دیتے ہیں جس نے قدیم عربوں کے توہمات کی جگہ وحدانیت کو دے دی، عربوں اور دوسری اقوام کے اخلاقی معیار کو بلند کر دیا اور تعددِ ازدواج کو محدود کر کے عورتوں کے مقدر کو بہتر بنا دیا۔ غلامی کی حوصلہ شکنی کی اور بچوں کے قتل کا انسداد کیا[۱۱] ــــ اس سے زیادہ حیران کُن امر یہ ہے کہ اُنھوں نے کلاسیکی احادیث کے بیشتر حصّہ کو جبلّی انداز میں مسترد کیا ہے اور اس میں اُنھوں نے ان نتائج اور منہاجیات کی پیش گوئی کی ہے جن تک مغرب میں گولڈ زیہر بعد میں پہنچا[۱۲]۔

کلاسیکی اسلامی قانون کے دوسرے دو منابع، اجماع اور اجتہاد پر حملہ آسان تھا، اور چراغ علی نے اس کوشش میں کہ قانونِ اسلام کو غیر کلاسیکی بنیاد پر قائم کیا جائے، ان کا ڈھا دینا آسان سمجھا۔ اجماعِ علما کو حتمی قانون کا منبع نہیں سمجھا جا

سکتا کیونکہ احمد ابنِ حنبلؒ ایسے فقیہوں، ابنِ حزم ایسے علمائے دین اور ابن العربی کے سے صوفیوں نے اس کا ابطال کیا ہے۔ اجتہاد بذاتہٖ آزاد منبعِ قانون نہیں ہے بلکہ تینوں سرچشموں سے منطقی طور پر منسلک ہے، اس لیے اس کے فیصلے نہ حرفِ آخر ہو سکتے ہیں اور نہ ناقابلِ تغیر ہیں[۱۳]

چراغ علی قانون کے منبعِ اول یعنی قرآن کے علاوہ جس کی ان کے خیال میں از سرِ نو توضیح کی ضرورت ہے، تمام دوسرے منابع مسترد کر کے مسلم قانون کی کسی نئی اساس کے امکانات کی تلاش میں نکلتے ہیں۔ یہ اساس انسان پر ستانہ ہونی چاہیے، کیونکہ انسان آزاد اور معصوم پیدا ہوتا ہے لیکن بعد میں اپنے معاشرتی ماحول میں آلودۂ معصیت ہو جاتا ہے۔ اسلام میں ترقی پذیری کی صلاحیت ہے اور وہ اپنے گرد و پیش کے سماجی اور سیاسی انقلابات کی صورت میں خود کو ان کے مطابق ڈھالنے کی کافی صلاحیت اور لچک رکھتا ہے۔ عام مسلم شرع کا اسلام نہیں بلکہ وہ ایمان جس کی تعلیم خود قرآن دیتا ہے، ترقی اور بہتری کے لیے تبدیلی کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس کے اندر تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے، ترقی کے مدارج طے کرنے، عقلیت پسندی اور نئے حالات سے ہم آہنگ ہونے کا اہم اصول ودیعت ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے نہ کوئی ضابطۂ قانونی، سماجی یا دینی مرتب کیا اور نہ مسلمانوں کو ایسا کرنے کا حکم دیا۔ انہوں نے معاشرتی یا شریعت کے ضابطۂ قانون بنانے کا عمل لوگوں پر چھوڑ دیا تھا اور ایسے نظام قائم کرنے کی اجازت دے دی تھی جو ان کے گرد و پیش ہونے والے سیاسی اور معاشرتی تبدیلیوں سے، وقت کے تقاضے کے مطابق ہم آہنگی پیدا کر سکیں۔ کلاسیکل اسلامی قانون بنیادی طور پر شریعت نہیں ہے بلکہ وہ عام رواجی قانون ہے۔ اس کے اندر ایامِ جاہلیت کے عربی اداروں کے باقی ماندہ اجزا و عناصر شامل و موجود ہیں یا وہ زبانی احادیث ہیں جو پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منسوب کر دی گئی ہیں جن میں اکثر جعلی ہیں یا اس میں انسانیت کا خیال، عقل، عام فہمی اور اخلاقی صحت مندی اور

سماجی آساقی کے اصول بھی شامل ہیں[۱۴]۔

اسلام ایک سماجی نظام سے مختلف مذہب کے طور پر وجود رکھتا ہے اگرچہ مسلمان اپنی تاریخ کے مختلف ادوار میں اپنے معاشرتی نظاموں کے انفرادی یا اجتماعی تجربات کو قرآن سے خلط ملط کر چکے ہیں[۱۵]۔۔۔۔۔ نہ تو اسلامی قانون کے روایاتی چار مآخذ اور نہ چار سنی فقہی ادارے، جو ان سے کام لیتے ہیں قانوناً ناقابل تغیر وخطا گردانے جا سکتے ہیں۔ اسلامی معاشرتی و دیوانی قانون کے کچھ اجزاء کو از سر نو لکھنے کی ضرورت ہے۔ اسلامی فقہ کی تدوین، اسلامی معاشرت کے نویں اور دسویں صدی میں تاریخی مقام کی عکاس ہے۔ روایتی اسلامی شریعت ممکن ہے کہ ان چند مجرد اسلامی معاشروں میں قابل عمل ہو، جو تبدیلی لانے سے انکار کرتے ہوں لیکن اس کی بعض شقیں ان مسلم ممالک میں، جو مغربی ممالک کے زیر اثر آ چکے ہیں، دقیانوسی ہو چکی ہیں مثلاً ترکی، ہندوستان یا الجزائر، ان ممالک میں ایک نئے شرعی نظریہ کے وجود میں لانے کی ضرورت ہے جو موروثی شرعی قانون میں کامل پارلیمانی تبدیلیاں لا سکے اور اقتضائے وقت کے خلاف موجودہ میارات کے لحاظ سے ناکافی، غیر ترقی پذیر اور غیر انسانی شقیں جو شرعی اداروں میں پائی جاتی ہیں، ان کا اخراج کر سکے۔ مصر ایک قابل ذکر آزاد سلطنت یعنی سلطنتِ عثمانیہ میں نکاح اور طلاق کے مسائل کی اصلاح کی ضرورت ہے۔ تمام مسلم اور غیر مسلم شہریوں میں مساوات قولاً اور عملاً قائم کرنا ضروری ہے۔ عام مسلم شریعت کے فتاویٰ، جو غیر مسلموں کی شرعی نااہلیتوں کو جائز قرار دیتے ہیں، چراغ علی ان کی تنقیص کرتے ہیں کیونکہ ان کا کوئی دینی جواز نہیں ہے[۱۶]۔۔۔۔۔ یہ حقیقت ہے کہ سلطنت عثمانیہ نے ۱۸۳۹ء اور ۱۸۷۹ء کے درمیان جو اصلاحات نافذ کیں، وہ مسلم اور غیر مسلم شہریوں کے مابین قانونی حیثیت کی مساوات قائم کرنے میں ناکامیاب رہیں۔ وہ یہ استدلال بھی پیش کرتے ہیں کہ مغربی ممالک، جہاں مسلم آباد ہیں، وہاں بھی سیاسی اور قانونی ادارے کہیں زیادہ حریت پسندی اور آزادی کے حاجت مند ہیں؛

"مسیحی حکومت کے تحت خواہ روس میں، خواہ ہندوستان یا الجزائر میں مسلمانوں کو بدیسی قانون کے کچھ حصوں سے مطابقت پیدا کرنے کی اجازت ہونا چاہیے۔ برطانوی ہند میں دیسی باشندوں کو آزادی کے ساتھ اور عملی طور پر سیاسی و معاشرتی مساوات حاصل ہونا چاہیے۔ سیاسی عدمِ مساوات، نسلی امتیازات اور سماجی ذلت و حقارت جو انگریز اپنے محکوم رعایا یعنی دیسی لوگوں سے برتتے ہیں، بے حد حوصلہ شکن اور توہین آمیز ہے۔"[١٧]

اسلامی شریعت کی متحرک اساس پر پہنچنے کے بعد چراغ علی قرونِ وسطیٰ کے متنازع فیہ اداروں، مثلاً جہاد اور تعددِ ازدواج کا تاریخی تناظر میں اخراج کر سکتے تھے جو جدید اسلام کی ترقی سے غیر متعلق تھا۔ لیکن اس کے برعکس انھوں نے سید احمد خاں کے زیرِ اثر ان کی تشریح کرنے کے لیے نظری بنیاد پسندی کو آلۂ کار بنایا۔ وہ جہاد کو صرف مدافعتی مقاصد کے لیے جائز سمجھتے ہیں اور آرنلڈ کی طرح لین کی لغات کی جہاد سے متعلق، اس سے مستخرج اور اس سے مربوط لسانی اصطلاحات سے بڑا وسیع استغراق کیا ہے[١٨] ___ اخوان الصفاء کے نظریات میں ایک جدید پسند عنصر شامل کر کے یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جن مغازی میں حصہ لیا وہ سب دفاعی نوعیت کے تھے[١٩] ___ اور تاریخی تسلسل کی زبان میں حملہ کا آغاز مکہ کے مخالف قبائل کی جانب سے ہوا جو پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے متبعین کو مسلسل ایذا پہنچاتے رہتے تھے اور اُن کی تذلیل کیا کرتے تھے۔ فوجی حکمتِ عملی کا تقاضا یہ تھا کہ پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد دشمن اور اس کے معاون بدوؤں کے خلاف یورش میں پہل کی جائے۔ مدینہ کے یہودیوں کے خلاف، ان کی دغا بازی اور اندرونِ مدینہ جاسوسانہ سرگرمیوں کے سبب، تعزیری اقدامات کیے گئے۔ بہرکیف پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مغازی کو تاریخی حوادث سے تعبیر کرنا چاہیے جو خاص حالات

سے متعلق اور جائز تھے۔ ان واقعات کے متعلق جو قرآنی آیات نازل ہوئی ہیں وہ صرف مخصوص مواقع اور حالات سے تعلق رکھتی ہیں اور انہیں بعد میں کسی شرعی نظریہ کی بنیاد قرار نہیں دیا جا سکتا۔[۱۰]

اگرچہ جہاد کے متعلق چراغ علی کے خیالات کا بیشتر حصہ مغربی مستشرقین مثلاً سیوروار برٹن، اسمتھ، جارج سیل اور اسپرنگر یا خاص طور پر عیسائی مبلغین مثلاً ٹی۔پی۔ہیوز، سوئیل گرین وغیرہ کے دلائل کے ابطال پر مشتمل ہے۔ جنہیں وہ گمراہ کن سمجھتے تھے لیکن اسلام میں غلامی کے بارے میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ اسلامی ہند کے روایتی علمائے مذہب کے خلاف ہے، خاص طور پر محمد عسکری کے اس اعتراض کے خلاف جو سید احمد خاں کے اس نظریہ پر کیا تھا کہ قرآن نے ایک خاص موقع پر (۵ : ۴۷) نئے غلام بنانے کی قطعاً ممانعت کی ہے۔[۱۱]

عسکری کے الزام کے جواب میں چراغ علی نے سید احمد خاں کے خیالات پر اضافہ کیا ہے اور ان کی تصدیق کی ہے۔ غلامی کے متعلق قرآن میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عمل عربوں میں رائج تھا اور اس کے جواز میں کوئی حکمِ الٰہی موجود نہیں ہے اور نہ وہ اس کی اجازت دیتا ہے۔ غلاموں کی آزادی نہ صرف قابلِ ستائش ہے بلکہ مسلمان کے لیے ایک ناگزیر فرض ہے۔ تاریخِ اسلام میں بھی جہاں غلامی برقرار رہی اس کو قرآن نے نہیں بلکہ فقہا نے سیاسی ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے لیکن غلاموں کے ساتھ سلوک جس فیاضانہ اور ہمدردانہ طور پر اسلام میں کیا جاتا ہے کسی اور ثقافت میں موجود نہیں ہے۔

نجی اسلامی قانون کو دورِ جاہلیت کے عربوں کے رواج کی روشنی میں پرکھا جانا چاہیے جس میں بچوں کا قتل، غیر محدود تعددِ ازدواج اور عورتوں سے ہر ممکن طریقہ سے جائز اور ناجائز تمتع حاصل کرنا عام تھا۔ قرآن نے بتدریج عورتوں کے مرتبہ کو بلند سے بلند تر بنا دیا اور تعددِ ازدواج کو چار تک محدود کر دیا اور اسے بھی عدل کا پابند کر دیا جسے جنسی تعلقات میں محبت کا مترادف سمجھنا چاہیے اور اس طرح

فی الواقع تعددِ ازدواج کا انسداد کر دیا[۳۱] مرد کے لیے محبت میں عدل بیک وقت ایک سے زیادہ عورت کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اُسے اس مشروط اجازت کے ذریعے نفسیاتی طور پر ناممکن العمل بنا دینا قرآن کے تعددِ ازدواج کے انسداد کے بتدریج غیر محسوس طور پر عمل پیرا ہونے کا نسخہ سمجھنا چاہیے۔ فقہاء نے لفظی مفہوم اور رُوحِ قرآنی کو شرعی عمل سے دبا دیا اور وہ ابتدائی مشرقی روایاتی رسمیں جاری کر دیں جنہیں قرآن مذموم قرار دے چکا تھا[۳۲]

اسی طرح اسلامی قانونِ طلاق کا بھی جائزہ لینا ضروری ہے جو قدیم عربی بے اعتدالیوں اور محرمات کے دور میں آنے والے عہد و پیمان کی بتدریج اصلاحات کا محتاج ہے۔ اس مرحلہ پر جو کچھ بھی کیا جا سکتا تھا، اور وہ بھی کسی حد تک، وہ یہ تھا کہ مرد کی بالارادہ علیحدگی کی ابتدائی آزادی اور عورت کی اقتصادی حالتِ تحفظ کے لیے جہیز اور دیگر قانونی یا اخلاقی پابندی، طلاق دینے والے شوہر پر عائد کر دی جائیں۔ عربوں کے دورِ جاہلیت، یہودیت اور عیسائیت کے مقابلے میں اسلام نے عورت کے ساتھ زیادہ فراخ دلانہ سلوک کیا:

"شریعتِ موسوی، عبرانی عورتوں کے سماجی اور اخلاقی مرتبہ کو معقول حد تک بلند کرنے میں ناکام رہی اور عہد نامہ جدید نے ان کی دُنیاوی عزت افزائی اور سربلندی کے لیے مقابلتاً کچھ نہیں کیا۔ مغرب میں عورت کی آزادی رومی قانون کا ورثہ ہے اور عیسائی ثقافت کا عنصر ہونے کے بجائے قدیم ٹیوٹانی رواداری کا ایک جزو ہے۔ عیسائیت میں بنیادی گناہ کا مذہبی نظریہ، قرونِ وسطیٰ کے مغرب میں، عورتوں کی بے مثال ذلت اور اہانت کی وضاحت کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس اسلام نے عورت کے ساتھ احترام، شرافت اور رحمت کا سلوک کیا۔ مسلمانوں کا قانونِ وراثت عورت کو اس کی اپنی جائیداد اور مقبوضات کی ملکیت کا پورا حق دیتا ہے جس کا برطانوی قانون سے موافقانہ موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ قرآن نے مرد کی برتری صرف اس کی فطری جسمانی صلاحیتوں کے معاملوں میں تسلیم

کی ہے۔[۲۴]

خلافِ روایت جدیدیت: محسن الملک

چراغ علی کا نظریاتی مقام سید احمد خاں کے مقابلے میں قدرے انتہا پسندانہ اور شاید کچھ زیادہ غیر محتاط ہے۔ سید احمد خاں کے رفیق اور بعد میں ان کے جانشین مہدی علی خاں (۱۸۳۷ء - ۱۹۰۷ء)، جو اپنے خطاب محسن الملک سے زیادہ مشہور ہیں، جو اُن کو نظام حیدر آباد کی ملازمت کے دوران وہاں سے عطا ہوا تھا، ان کی نظری تحریرات میں محتاط و معتدل انداز کی جھلک نمایاں ہے۔ سید احمد خان کے ساتھ ان کی رفاقت ۱۸۶۲ء سے شروع ہوتی ہے۔ اگرچہ سید احمد خان کی تفسیرِ انجیل کے بعض خیالات سے ان کو اختلاف تھا لیکن محسن الملک نے ان کی حمایت کرنے کا فیصلہ کر لیا اور ۱۸۶۴ء میں ان کی "سائنٹیفک سوسائٹی" کے رُکن بن گئے۔ "خطباتِ احمدیہ" کے لیے مواد جمع کرنے میں ان کی مدد کی، عمر بھر ان سے خط و کتابت کرتے رہے جس سے تحریکِ علی گڑھ کی بنیاد قائم ہوئی، اور ۱۸۷۰ء کے عشرہ میں انہوں نے سید احمد خاں کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" کے لیے مضامین لکھے۔ ۱۸۹۳ء میں کالج کی انتظامیہ کے سوال پر دونوں کے درمیان خفیف اختلافِ رائے پیدا ہوا اور محسن الملک بمبئی منتقل ہو گئے جہاں انہوں نے آغا خاں سے تعلق قائم کیا اور مسلمانوں کے تین اخبار نکالنے میں بدرالدین طیب جی کی اعانت کی۔ ۱۸۹۹ء میں وہ ایم اے او کالج علی گڑھ کے معتمد مقرر ہوئے لیکن انھیں جلد ہی وہ منصب چھوڑنا پڑا جس نے انھیں قدرتاً سید احمد خاں کا جانشین بنا دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کی مخالفت ممالک متحدہ آگرہ و اودھ کے لفٹیننٹ گورنر انتھونی میکڈانلڈ نے کی جن کے خلاف محسن الملک نے اردو کی مخالفت اور ہندی کی موافقت کی حکمتِ عملیوں کے سلسلہ میں احتجاج کیا تھا۔[۲۵]

وہ عمر بھر سید احمد خاں کی طرح پکے اطاعت شعار رہے اور بالعموم بین الاسلامیت اور مسلمانوں کے انڈین نیشنل کانگریس میں شمولیت کے خلاف رہے، اگرچہ حریت پسند کانگریسی رہنما گوکھلے سے ان کے ذاتی تعلقات بڑے مخلصانہ تھے اور وہ قومی تحریک سے چند پہلوؤں سے ہمدردی بھی رکھتے تھے۔ وہ بہرکیف باہمی یک جہتی اور ہندوؤں کے ساتھ پُرامن تصفیہ کے زبردست حامی تھے۔ ۱۹۰۵ء میں محسن الملک نے مذہبی تعلیم کے مسائل سے متعلق ایک کمیٹی مقرر کی جس نے یہ رپورٹ پیش کی کہ موجودہ طبیعیاتی علوم کے طلبہ روایتی مذہبی تعلیم سے مطمئن نہیں ہیں اور موجودہ مصری اور شامی علماء شیخ محمد عبدہ، رشید رضا اور "المنار" جماعت کے دوسرے مصنفین کی نفیسات کو داخلِ نصاب کرنے کی سفارش کی۔ محسن الملک بھی ابتدائی اور ثانوی مدارج میں مذہبی تعلیم دینے کے حق میں تھے لیکن جامعہ کے اعلیٰ مدارج میں اس تعلیم کے خلاف تھے کیونکہ اس منزل پر طلبہ کے ذہن میں لاادریت اور دہریت کے خیالات مضبوطی سے جڑیں پکڑ چکے ہوتے ہیں۔ انہوں نے سائنس اور مذہب کے مابین توازن کی ضرورت پر جو زور دیا تو اس کے باعث علماء کی علیگڑھ کی مخالفت میں کافی کمی آگئی، اور شاہ سلیمان پھلواروی اور عبدالباری فرنگی محلی ایسے مشائخ نے محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے مختلف اجلاسوں میں شرکت کی۔

۱۹۰۶ء محسن الملک کی سیاسی زندگی کے اختتام اور برِ صغیر میں مسلم سیاست کے لیے ایک نئے موڑ کا سال ثابت ہوا۔ مارلے کی میزانیہ (بجٹ) پیش کرنے کے موقع پر تقریر نے باثر مسلم اشرافیہ میں اپنی قوم کے سیاسی مقاصد کی تشکیل اور تعمیر کا ولولہ پیدا کر دیا تھا اور انہوں نے نہ صرف یہ کہ مسلم رائے دہندگان کے علیحدہ انتخاب کا مطالبہ کیا بلکہ آبادی کی بنیاد پر اور بحیثیت قوم ان کی اہمیت کے مطابق نمائندگی طلب کی۔ یہ دو اصول علیحدہ نمائندگی اور مؤثر توازن مسلمانوں اور انڈین نیشنل کانگریس اور برطانیہ کے مابین ہمیشہ سیاسی سودا بازی کے بنیادی اصول بنے رہے یہاں تک کہ مسلمانوں کی علیحدہ سلطنت ——— پاکستان

کے مطالبہ نے اسلامی ہند میں ناقابلِ ترجیح تحریک کی صورت اختیار کر لی۔
سیاست میں مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کو بلا شبہ تقویت حکومتِ ہند کی جانب سے ملی لیکن "منٹو کاغذات" کی غالب شہادت کی روشنی میں جو حال ہی میں عوام کے سامنے پیش کیے گئے ہیں، اس سے ہندوستانی قوم پرستوں (نیشنلسٹوں) کے اس دعوے کو تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یہ علیحدگی پسندی برطانیہ کی سازش اور حوصلہ افزائی کا نتیجہ تھی[26] ـــــ یہ دراصل ان حکمتِ عملیوں کا براہِ راست منطقی نتیجہ تھا جن کی سید احمد خان نے تبلیغ کی اور حمایت پر جمے رہے اور جن نے ان کی حیات ہی میں مسلم رائے عامہ کو موافق بنا دیا تھا۔ علی گڑھ میں سید احمد خاں کے جانشین کی حیثیت سے محسن الملک، مسلمان زعماء کے خیالات، برطانوی وائسرائے لارڈ منٹو تک پہنچانے میں پیش پیش تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کے خیالات کو ٹھوس شکل میں پیش کرنے سے پہلے قدرتاً علی گڑھ میں برطانوی پرنسپل کو منٹو کے خیالات ہموار کرنے کے لیے استعمال کیا لیکن یہ صورت ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ مسلمانوں کے ممتاز ذہنوں اور طباع شخصیتوں کی اجتماعی کوشش کا نتیجہ تھی۔ مسلم علیحدگی پسندی کے اس منصوبے کو خاص طور پر آگے بڑھانے والوں میں آغا خاں بھی شامل تھے جن کا قریب قریب دس سال سے محسن الملک سے ربط قائم تھا۔ دوسری شخصیت عماد الملک (سید حسین بلگرامی) کی تھی جو ریاست حیدر آباد کے ایک ممتاز سول ملازم (سول سرونٹ) تھے اور جنہوں نے اس سپاس نامہ کا مسودہ تیار کیا تھا جو مسلم زعماء نے ۱۹۰۶ء میں لارڈ منٹو کو شملہ میں پیش کیا تھا۔ منٹو نے اس یادگار سپاس نامہ کے جواب میں ہندوستان میں پارلیمانی اور خودکار حکمران اداروں کے وجود میں لانے کے متعلق برطانوی حکمتِ عملی کی بنیادیں قائم کیں: "کہ ہندوستان میں ایسی کسی بھی انتخابی نمائندگی کا مقسوم شر انگیز ناکامی ہوگا جس کا مقصد اس برِصغیر میں بسنے والی مختلف اقوام کے عقائد اور روایات کا لحاظ کیے بغیر انفرادی حق نمائندگی دینا ہو۔"[27]

۱۹۰۷ء میں محسن الملک کی وفات سے پہلے میکڈانلڈ سے ان کے تنازع میں جو تلخی پیدا ہوئی تھی وہ منٹو سے ان کے براہِ راست روابط کی وجہ سے کم ہو گئی جن سے وہ علیگڑھ کالج کے

انتظامات اور مسلم سیاست کی تنظیم کے متعلق مشورے لیا کرتے تھے[۷۸]

محسن الملک کی مذہبی فکر اولاً تو اپنے اعتدال کی وجہ سے اور ثانیاً سید احمد خاں کے خیالات و افکار کے مقابلے میں قدرے زیادہ قدامت پرستانہ ہونے کی وجہ سے بھی قابلِ توجہ ہے۔ تقلید سے اجتہاد کی جانب سید احمد خان کی پیروی میں انھیں اپنے مطالعۂ الغزالی سے بہت مدد ملی اور اس یقین سے بھی کہ جامد روایت پسندی ہندوستانی اسلام کو ہندوانہ بنانے کی طرف لے جا رہی ہے[۷۹]

سید احمد خان اور محسن الملک کے درمیان اختلاف کا خاص نکتہ قانونِ فطرت کا تصور ہے۔ اول الذکر اسے غیر متغیر اور مستثنیات سے مبرا سمجھتے ہیں اور موخرالذکر اس میں مستثنیات کے قائل ہیں۔ محسن الملک کی دلیل یہ ہے کہ خود عصری یورپ میں بھی تصورِ فطرت (نیچر) مبہم ہے۔ اسی وجہ سے اس ابہام کا اطلاق ان تمام نظریات پر ہوگا جن کی بنیاد قانونِ فطرت پر ہو۔ ان کا تاویلاتی انداز مافوق الفطرت وسائل کو تمثیلاتی قرار دینے پر مائل ہے۔ جدید سائنس قانونِ فطرت کی مسلسل دریافتِ نو اور توجیہہِ نو کر رہی ہے۔ خود قرآن بھی قانونِ فطرت کے امکانی مستثنیات کے اصول بیان کرتا ہے۔ معجزات، ملائکہ اور شیطان کو ان مستثنیات میں داخل کر دینا اس سے بہتر ہے کہ انھیں اٹل فطری عقلیت پسندی کی تشریحات کے تحت لایا جائے۔ روایتی علم الملکوت کی انتہائی خارجیت کو مسترد کرتے ہوئے وہ ملائکہ اور شیطان کو غیر واضح، ناقابلِ تشریح، خارجی صورتیں تسلیم کرتے ہیں اور انھیں باطنی نفسیاتی پرتو ماننے سے انکاری ہیں[۸۰]

محسن الملک کی بنیاد پرستانہ جدیدیت اس مفروضہ سے شروع ہوتی ہے کہ ہر شے اپنے اندر ایک حقیقت اور فطرت رکھتی ہے۔ اگر ہم ایک شے کی اصلیت سے واقف ہیں لیکن اس کی فطرت کو منقلب پائیں تو اس کی اس تبدیلی کے پیچھے جو سبب کارفرما ہے، اس کو تلاش کرنا چاہیے جو اس شے میں کسی خارجی عنصر کی آمیزش یا نفوذ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ کسی شے کے جانچنے پرکھنے وقت

ہم کو یہ بھی جانچنا پڑے گا کہ کیا وہ عنصر اپنی اصلی حالت میں ہے یا مخلوط ہے۔ اگر وہ مخلوط ہے تو تحلیل کے ذریعہ اس کے اجزاء کو الگ الگ اور قابلِ اعتماد معیار سے اس کو شناخت کرنا چاہیے۔ ان معیارات کا کام میں لانا اصولِ اجتہاد کا حصّہ ہے جبکہ محض روایتی عقیدہ تقلیدی عقیدہ ہوتا ہے جس سے نہ کوئی حقیقی روحانی اطمینان حاصل ہوتا ہے اور نہ صداقت کا یقین[۳۱]۔

موجودہ مذہبی مرکب جسے اسلام کہتے ہیں، یک سنگی مذہبی وحدت نہیں ہے بلکہ لاتعداد عناصر کا مجموعہ ہے۔ اجتماعی یقین جسے ہم اسلام سے موسوم کرتے ہیں، اس میں سے ہم خارجی کثافتوں کو الگ کر سکتے ہیں اور مذہبی عقیدہ، قانون اور تجربہ کی حدِ اقل تک اس وقت پہنچ سکتے ہیں جب قرآن اور سنّتِ رسولؐ پر پورا اعتماد کریں۔ مذہبی توضیحات کا قانون، دوسرے مذاہب کی طرح اسلام میں بھی رائج ہو گیا ہے جو کچھ عرصے تک تو اپنے قوانین کو صاف ستھرا رکھتا ہے اور پھر دوسرے ذرائع سے حاصل کی ہوئی کثافتوں اور مستعارات کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسلام میں اضافات اور الحاقات کا آغاز حضرت پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلّم) کے بعد کی نسل سے ہوا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایسے مختلف اسباب کی بناء پر مذہبِ اسلام کی ہیئت ناقابلِ شناخت ہو گئی جیسے کہ کسی فرد کا اپنے عقائد اور اعمال کو پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلّم سے منسوب کر دینا، غیر دیانت دارانہ اور دُنیاوی مفاد کی خاطر رسول کے احکامات کی تشریح کرنا، باطنی انتہا پسندی، علماء کا اجماع پر ضرورت سے زائد زور دینا، شریعت کے عظیم مکاتیب کی بنیاد رکھنے والوں کی فکری غلطیاں اور دوسرے مذاہب اور ثقافتوں سے مستعارات کو خالص ارتقائے صحیحہ کی شکل میں پیش کرنے کا رجحان وغیرہ[۳۲]۔

یہ غلط مذہبی منہاجیات اسلام کے تاویلی نظم وضبط کے لیے تباہ کن ثابت ہوئیں۔ قرآنی تاویلات پر مبنی کوئی تصنیف بھی قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ تاویلی تشریحات کے دوران میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی جو احادیث بیان کی جاتی ہیں وہ روایاتی معیاروں سے بھی اکثر و بیشتر مشتبہ ہوتی ہیں اور ان کی بنیاد غلط اسناد پر ہوتی

ہے۔ غلط تاریخی حکایات اور افسانے، مسیحی روایات، دُور از کار شرعی تاویلات نے جو کلاسیکل تاویلی تصانیف کے عام نقائص ہیں، وحی کے مطالعہ کو مشکل بنا دیا ہے۔ قرآن کا سائنسی مطالعہ صرف ایک معیار سے کیا جا سکتا ہے کہ وہ عربی قواعد اور علمِ نحو اور کلامِ الٰہی کی معجزانہ ادبی خصوصیت کے مطابق ہو۔ اس طرح سے تشریح کرنے سے قرآنی آیات کی تفسیر سائنس کے متیقن حقائق کی روشنی میں جائز ہو گی۔ اپنے مقصد یا دلیل کو مضبوط کرنے کے لیے غلط طریقہ پر قرآنی آیات کا حوالہ دینا یقیناً غلط ہے۔ عقلیت پسند تاویل و توضیح شے دگر ہے۔ قرآن کی غیر واضح آیات ان معنوں میں اعجاز نما ہیں کہ وہ رسولؐ کے ہم عصروں کے لیے بطور اسرار بھیجی گئی تھیں لیکن ازمنۂ مابعد کے لوگ ان کو صحیح طور پر سمجھ سکیں گے اور ان کی تشریح کر سکیں گے۔ کلامِ الٰہی، علم انسانی کی ترقی اور سائنس کی ترویج کے ساتھ زیادہ معقول انداز میں قابلِ تفہیم ہوتا جائے گا۔[۴۳]

منبعِ شریعت کے طور پر حدیث بڑی احتیاط سے قبول کی جا سکتی ہے۔ قولِ رسولؐ معقول ہو سکتا ہے لیکن جزوی طور پر زبانی پیام رسانی کا طریقہ بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ زبانی گفتگو میں کوئی ضمنی، وصفی یا ترجیحی فقرہ فراموش ہو جائے، عمل اور حدیثِ رسولؐ یکساں طور پر واجب و لازم نہیں ہو سکتے۔ ان میں بعض بیشک بنیادی طور پر دینی نوعیت کی ہیں لیکن دوسری سماجی، اتفاقی یا معمولی ہو سکتی ہیں۔ بالآخر قانونِ نسخ، جو قرآنِ پاک میں مؤثر و نافذ ہے، لازماً حدیث میں بھی مؤثر و نافذ ہونا چاہیے اور سائنسی طور پر تاریخ وار واقعات کا تعین، منسوخ کرنے والے اور منسوخ شدہ اقوالِ رسولؐ میں امتیاز کرنے کے لیے قانونی ضرورت بن جاتا ہے۔[۴۴]

حدیث کی جدید تنقید میں اس امر کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ کسی روایت کے اصل الفاظ، جو رسولؐ سے منسوب کیے گئے ہوں، کبھی بھی، بعینہٖ لفظ بلفظ وہی نہیں ہو سکتے۔ کوئی بھی راوی حافظہ کا ایسا حیرت انگیز مظاہرہ کا شرف حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ روایت کے قریب قریب مطلب و مفہوم کو پیش کر سکتا ہے۔ اس عمل میں مختلف

انسانی عناصر حدیث میں تبدیلی یا تحریف کر سکتے ہیں۔[۳۵]

عباسیوں کے دور میں علمِ فقہ زیادہ سے زیادہ حدیث سے بے نیاز ہوتا گیا۔ وہ منطق اور یونانی علومِ عقلی سے قریب تر اور اپنی اصلی مذہبی بنیادوں سے دور تر ہو گیا۔ اگر حدیث اپنی بنیادی اہمیت حاصل کرنا چاہتی ہے اور مسلّمہ فقہ کے علی الرغم شریعت کا منبع بننا چاہتی ہے تو اس کی توثیق کے لیے نیا معیار قائم کرنا پڑے گا۔ محسن الملک یہ معیارات وضع اور مرتب نہ کر سکے اور بالآخر سید احمد خاں کے اس نظریہ سے متفق ہو گئے کہ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ روایت کو رد کر دے اور مذہبی مسائل کے متعلق اس معروف شاہ ولی اللّٰہی نظریہ کے مطابق اپنی نظری تشریحات پیش کرے کہ حدیث کو اس جگہ فقہ پر فوقیت حاصل ہو گی جہاں فقہی فتویٰ اس کے متضاد ہو اور یہ کہ شریعت کے کسی ایک دبستان کا پیرو مختلف عقاید اور اعمال کے ضمن میں دوسرے دبستانوں کا اتباع کر سکتا ہے۔[۳۶]

محسن الملک علماء کے اجماع کو منبعِ شریعت ماننے سے پوری طرح منکر نہیں ہیں لیکن اس کی اہمیت انہوں نے بہت کم ضرور کر دی ہے۔ علماء کا اجماع، شریعت کا حتمی اور غیر متنازعہ فیہ منبع نہیں ہو سکتا، کیونکہ آخری تحلیل میں یہ قیاسی استنباطِ نتائج یا فتویٰ یا کسی ایک جماعت کا عمل ہے جو پیغمبرانہ وجدان کی حامل نہیں ہے اور اس طرح یہ بے خطا اور قطعی خیال نہیں کیے جا سکتے؛ لہٰذا اجماع کا کوئی فیصلہ اسی وقت تک قابلِ قبول رہے گا جب تک اس میں فیصلہ کا کوئی نقص سامنے نہیں آتا۔ ایک ثانوی یا بعد کا اجماع فتویٰ ماقبل کو منسوخ کر سکتا ہے لیکن وحی اور اجماع میں اصولِ نسخ کے عمل میں فرق یہ ہے کہ اجماع میں دائمی تبدیلی کی صورت ممکن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجماع کا فتویٰ کلیت کے طور پر قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف انفرادی شقوں کو تاریخی تجربہ کے عمل کی روشنی میں بار بار کی جانچ پڑتال کے بعد تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ دورِ حاضر میں ان کو طبیعاتی علوم کی تحقیقات کی روشنی میں اور معاصرانہ انسانی اخلاقیات کے معیار سے پرکھنے کی ضرورت

ہے۔٣٠

خدا کی جملہ مخلوقات ایک واحد اصولِ حقیقت کے اتباع کی پابند ہیں جسے سمجھنے کے لیے انسان کو قوت اور صلاحیتِ فہم عطا کیے گئے ہیں۔ علمائے دین عقلیت پسندی پر اس لیے معترض ہیں کہ انسانی عقل و فہم کی خطا کاری مسلّم ہے اور اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فہمِ انسانی میں جو علم منکشف ہوتا ہے اس میں مسلسل ترمیم و تنسیخ ہوتی رہتی ہے۔ ان کا مزید استدلال یہ ہے کہ قولِ الٰہی چونکہ قطعی اور غیر متغیر ہوتا ہے، اس لیے اسے تغیر پذیر انسانی علم کے توازن کے جھمیلوں میں نہیں ڈالنا چاہیے۔ ان اعتراضات کے جواب میں محسن الملک کا کہنا یہ ہے کہ جدید عقلیت کلاسیکل عقلیت سے مختلف ہے جس کی بنیاد یونانی منطق پر تھی۔ جدید عقلیت کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے کہ وہ سائنسی صداقتوں کے بہترین نتائج کا سامنا کرے جو نہ تو خانقاہی دباؤ سے زیر کیے جا سکتے ہیں اور نہ مذہبی قوانین ان کو رد کر سکتے ہیں۔ انسانی شعور کی تبدیلی اور مدوجزر جو طبیعیاتی علوم کو گرفت میں لا کر انسان کی بہبود کے لیے تخلیقِ خداوندی کے رموز کی تشریح اور اس کو مفید کار بنانے میں مصروف رہتے ہیں کسی طرح بھی کلامِ الٰہی یا اس کی نوع بہ نوع تشریحیں کر کے ان کا درجہ گھٹاتے ہیں۔ ذی عقل و باشعور مخلوق ہونے کے باعث ہم بیک وقت الہامی کلام اور طبیعیاتی فطرت کے حقائق کے تسلیم کرنے کی ناگزیر ضرورت کے پابند ہیں اور دونوں کے توسط سے حاصل کردہ علم کو واحد اور باہم کر کے ایمان و یقین کی صورت عطا کرتے ہیں۔٣١

اسے بدعت کہا جا سکتا ہے، لیکن بدعت تو حضرت عمرؓ کے زمانہ سے تاریخِ اسلام میں نئے مسائل کے حل کرنے کے لیے تازہ ذرائع تلاش کرنے کی بنا ڈالنے کی موجب بنی، جن کے قانون دُنیائے اسلام کی روز افزوں وسعت پذیری اور اس میں دوسری غیر مسلم معاشروں کی شمولیت کی بنا پر ضروریات کے تحت، ابتدائی راہ نما اصولوں کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ ہمارے دُنیاوی معاملات

ہمارے مذہبی رشتوں سے آزاد اور لاتعلق نہیں رہ سکتے۔ یہی بات ہماری سیاست پر بھی عائد ہوتی ہے۔ ہمارے معاشرتی طرزِ عمل کو ہمارے عقیدے کا پابند ہونا چاہیے جو ہمیں ایک مخالف معاشرتی ماحول میں تیاگ اور ترکِ دُنیا کا سبق نہیں دیتا، اس لیے ہمیں اپنی مذہبی اور معاشرتی فلاسفی میں اپنے پختہ مزاج خلفا، خصوصاً حضرت عمرؓ کی مثال اپنے سامنے رکھنا چاہیے تاکہ ہم غیر مسلموں کے دوش بدوش زندہ رہنے کا حل تلاش کریں اور اس کے لیے بہ تقاضائے وقت، اپنے قوانین از سرِ نو مرتب کرنا چاہییں اور وقت و عصر کے ہنگاموں اور دعوت ہائے مبارزت کے درمیان تہذیبِ اسلام کو آگے بڑھانا چاہیے۔[۵۶]

ممتاز علی اور نسائی تحریک

سید احمد خاں نے ۱۸۶۹-۷۰ء میں اپنے سفرِ یورپ کے دوران مسلمان عورتوں کی تعلیم اور کسی حد تک ان کی آزادی کے مسئلہ پر نظر ڈالنے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ بہر حال اُن کے تعلیمی پروگرام میں اس مسئلہ کو ثانوی حیثیت حاصل ہوئی۔ ۱۸۸۰ء میں دیوبند کے قدامت پسند مدرسہ کے ایک فاضل ممتاز علی، سید احمد کے زیرِ اثر آ گئے۔[۵۷] اُنھوں نے کچھ انگریزی کی تعلیم حاصل کی اور اپنی تمام زندگی علی الاعلان عورتوں کی تعلیم اور مسلم ہند میں ان کے حقوق کی حمایت میں صرف کر دی۔ ان کا رسالہ "تہذیبِ نسواں" عورتوں کے لیے سید احمد خاں کے "تہذیب الاخلاق" کا مثنیٰ تھا۔

اپنی سب سے بڑی تصنیف "حقوقِ نسواں" میں ممتاز علی عورتوں اور مردوں میں مکمل مساوات کی تبلیغ کرتے ہیں۔ انھوں نے اس روایتی استدلال کا تجزیہ کیا جس کے ذریعے مرد کو اسلامی ثقافت میں زیادہ مراعاتی مقام حاصل تھا: مرد جسمانی طور پر زیادہ مضبوط، زیادہ دانش مند، کم جذباتی اور عورتوں سے کم توہم پرست ہوتا ہے۔ وہ چند عنایاتِ الٰہی کا خاص طور پر مورد رہا ہے، مثلاً نبوت، مرد روئے زمین پر خدا کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے جبکہ عورت اس کی صرف تسکین اور داشت و پرداخت

کی ضامن ہوتی ہے۔ کتبِ سماوی تعددِ ازدواج کی اجازت تو دیتی ہیں لیکن عورت کو متعدد شوہر کرنے کی اجازت نہیں دیتیں۔ پاکباز مردوں کو جنت میں بطور انعام حوریں ملنے کا وعدہ کیا گیا ہے لیکن پاکباز عورتوں کے لیے اس قسم کے صلے کا وعدہ نہیں کیا گیا ہے۔

ممتاز علی ان دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ حیوان اور حیوان کے مابین جسمانی طاقت تفوق کا معیار نہیں ہو سکتا یا انسان و حیوان۔ یا مرد اور مرد اور نتیجتاً مرد اور عورت میں یہ برتری کا سبب بن سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عورتوں کو کچھ ایسے حیاتیاتی افعال سرانجام دینا پڑتے ہیں جس کے لیے ان کا نظامِ اعصاب اور جذباتی زندگی مکلف ہوتی ہے لیکن اس سے نہ کسی حیاتیاتی یا ذہنی کمتری کی پیش گوئی ہوتی ہے اور نہ اس کا کوئی ثبوت ملتا ہے۔ پیغمبری یا قیادت کے مردانہ پیشے مستقل سخت کوشی، بے تعلقی اور محنت کی زندگی کے متقاضی ہوتے ہیں اور اس کے لیے بلاشبہ عورتیں جسمانی طور پر موزوں نہیں ہوتیں لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں خاص عنایتِ الٰہی سے نوازا گیا ہے یعنی حاملہ ہونے، بچہ جننے، دودھ پلانے اور انسان کی آئندہ نسلوں کی خبر گیری اور نگہداشت کے فرائض ان کو سونپے گئے ہیں۔ قرآن شریف کی آیت ۴: ۳۸ کی یہ تاویل قطعاً غلط ہوگی:

"مرد عورتوں کے معاملات کے ذمہ دار بنائے گئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے۔"

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مرد کو عورتوں پر حاکم بنایا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عورتوں کے مفاد کے لیے کام کرتے ہیں۔ نسائیت کے خلاف کلاسیکی تاویلات انکے اپنے ادوار کے مروجہ قانون کے آئینہ دار ہیں جن کا صحیفۂ آسمانی اور روح سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پوری آیت کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عورتیں اُن مردوں پر فوقیت رکھتی ہیں جو ان کے لیے کام کرتے ہیں۔ آدم کی تخلیقی اولیت اور حوّا کے مقابلے میں استحقاقی فوقیت، یہودی

اور عیسائی عقیدہ ہے نہ کہ قرآنی، کیونکہ ان کی تخلیق کے مقدم اور متاخر کے متعلق قرآن خاموش ہے۔ اسلامی قانونِ شہادت میں، مرد اور عورت میں عدمِ مساوات اور فرق میں مبالغہ آیتِ قرآنی کی غلط تشریح سے باعث پیدا ہوا جو کہ صرف لین دین کے معاملوں کی جانب اشارہ کرتی ہے، کیونکہ عرب تاجر معاملت کے نکات سے عورتوں کے مقابلے میں زیادہ واقف ہوتے تھے۔ یہ عدمِ مساوات شخصی قانون سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ تعددِ ازدواج کے بارے میں ممتاز علی اور چراغ علی دونوں کی حیثیت ایک ہے چونکہ ایک عورت سے زیادہ عورتوں سے ایک وقت میں محبت کرنا ناممکن ہے اس لیے تعددِ ازدواج کی مشروط اجازت خود تعددِ ازدواج کی تنسیخ کر دیتی ہے۔ اس طرح جنت میں ملنے والی حوریں دراصل مردوں کی اس دنیا کی منکوحہ ازدواج ہوں گی جو انہیں ان کے عالمِ شباب میں از سرِ نو حالتِ بکر میں تفویض کی جائیں گی۔[۲۳]

مختصراً یہ کہ اگر عورت اور مرد میں کوئی تفریق ہو بھی تو وہ صرف حیاتیاتی افعال کی ہے اور کسی صورت بھی مرد کی فوقیت کے جواز میں نہیں ہے جس نے بے رحمانہ قوت کے زور پر اپنی برتری منوائی ہے اور غیر منصفانہ دلائل سے اپنی حاکمیت کو عقل مندانہ بنانے کی کوشش کی ہے[۲۴] ___ تعلیمِ نسواں ایک تاریخی ضرورت ہے۔ باوجود قدامت پسندانہ مخالفت کے مسلم ہندوستان کے اعلیٰ اور متوسط طبقوں نے اس کو قبول کر لیا ہے۔ عورتوں کی تعلیم بہر حال کچھ نہ کچھ ہو رہی ہے اگرچہ معیار محض نوشت و خواند سے لے کر اعلیٰ مراتب تک مختلف ہے۔ یہ بحث بہت بے معنی ہے کہ عورتوں کو کم سے کم تعلیم کی ضرورت ہے۔ یہ صورتِ حال تاریخی منطق کے قطعاً خلاف ہے۔ ان کا تعلیمی مواقع سے فائدہ اٹھانے کا مساوی حق تسلیم کرنا چاہیے۔ اگرچہ انہیں تغیر پذیر سماج میں ناتجربہ کاری کے خطرات سے محفوظ رکھنے کے لیے کچھ نگرانی لازمی ہے۔ بد اخلاقی کا تعلق براہ راست عورتوں کی تعلیم یا آزادی سے بالکل نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق مردوں کے مسخ شدہ جذبات سے ہے جو عورت اور مرد کی علیحدگی

کے عادی ہوتے ہیں اور مخلوط معاشرت کے اخلاقی معیاروں پر پورا اترنے کے لیے ابھی ان کو وقت درکار ہوگا۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں آئندہ آنے والی نسلوں میں مردوں کے دوش بدوش ہوں گی اور ان کے لیے گھر میں وہ سامانِ دلچسپی مہیا کریں گی جس سے وہ آج کل محروم ہیں اور جنھیں وہ غیر اخلاقی آشنائیوں یا بازارِ حسن میں تلاش کرتے ہیں[۳۴]

اسلامی ہند میں شادیاں بڑے طے کرتے ہیں۔ ان میں محبت کا فقدان ہوتا ہے اور اپنی شریکِ حیات کے ساتھ قابلِ نفرت ظلم و ستم ڈھانے کی شکل اختیار کر لیتی ہیں جسے عورت چار و ناچار اپنی قسمت کا لکھا سمجھ کر قبول کر لیتی ہے۔ لیکن تعلیم یافتہ عورتیں اس نامنصفانہ صورتِ حال کے ناقابلِ قبول تجربے کے خلاف آواز بلند کریں گی۔ اسی باعث سید احمد خاں اس خیال میں حق بہ جانب ہیں کہ نوجوان مردوں کی تعلیم پر زیادہ توجہ کی ضرورت ہے اور عورتوں کی تعلیم مردوں کی تعلیم، اور طبقاتی تقسیم کے تناسب کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ عارضی اور باقاعدہ نگرانی میں کام کرنے والے نجی مدرسے، حکومت کے مدرسوں سے بدرجہا بہتر، عورتوں کی تعلیم کے لیے ابتدائی مرحلوں میں مفید ثابت ہو سکتے ہیں[۳۵] یہی مذکورہ نقطۂ نگاہ نذیر احمد کا بھی تھا جنھوں نے اپنے ناولوں میں بین بین قدامت پسندانہ لیکن مضبوط و مستقل تعلیمِ نسواں کی پالیسی کی وکالت کی ہے اور ان کے بعد اسی نقطۂ نگاہ کو راشد الخیری کی صحافتی اور ادارتی نگہداشت نے آگے بڑھایا۔ انھوں نے محتاط اور قنوطی انداز میں ہندوستان کے نچلے اوسط درجہ کے طبقات کی ترجمانی کی ہے۔

پردے کے سوال پر ممتاز علی کی رائے یہ ہے کہ قرآن نے (۳۳: ۵۲) پردے کی جانب صرف ایک موقع پر صاف صاف اشارہ کیا ہے۔ دوسرے مواقع پر "دہ حیا" اور زیورات کے چھپانے کی ہدایت کرتا ہے۔ دوسری آیات قدیم عرب کی سماجی برائیوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں اس لیے وہ اس زمانہ اور سماج سے تعلق رکھتی ہیں۔ انھیں عام اور پابند بنانے والے احکام کی جگہ نہیں دی

جا سکتی۔ مرد اور عورت کے متعلق جو قرآنی آیات نازل ہوئی ہیں ان کا مقصد صرف احترام اور آداب کی تعلیم ہے۔ اسلامی ہند میں مروج پردہ نسبتاً زمانۂ قریب کی ایجاد معلوم ہوتی ہے۔ سُنّی فقہ کے فتووں کا یادگار مجموعہ "فتاویٰ عالمگیری" جو راسخ العقیدہ شاہنشاہ اورنگ زیب کے حکم سے سترہویں صدی کے اختتامی حصّہ میں مرتب ہوا تھا، عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے، اپنے ہاتھ اور چہرہ کو بے پردہ رکھنے کی اجازت دیتا ہے۔ جو کچھ بھی مفید اور کام کا مواد قدیم کتب احادیث یا فقہ سے ہاتھ لگ سکا اس کے حوالہ سے ممتاز علی نے یہ استدلال کیا ہے کہ عورتوں کو زبردستی نقاب پہننے پر مجبور کرنا صریح ناانصافی مذہبی قانون کے خلاف اور اخلاقی طور پر بھی نازیبا ہے۔ اگر اس دلیل کو مزید وسیع کیا جائے اور کہا جائے کہ ہندوستان میں عورتوں کو سماج کے ناپسندیدہ عناصر کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے پردہ ضروری ہے تو اس کا حل یہ نہیں ہے کہ بے گناہ جماعت کو بلا وجہ قید کا مستوجب قرار دیا جائے بلکہ مناسب طریقۂ کار تو یہ ہے کہ زیادتی کرنے والے سماج دشمن عناصر کے خلاف تعزیری اقدام کیا جائے[٤٦]

بحث برائے بحث کے لیے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ عورتوں کی آزادی سے اخلاقی معیاروں میں ڈھیل پڑجانے کا خطرہ ہے، کم سے کم ہندوستان کی مسلم معاشرت کے عبوری دور میں اس کا اندیشہ موجود ہے۔ ممتاز علی اس کو فطرت کے قانون اور نتیجتاً مذہب کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اگر خدا نے عورت کو آزاد اور مساوی درجہ پر پیدا کیا ہے تو مخالف جنسوں کے مابین خالص اخلاقی رشتوں اور خاندانی اداروں کے تحفظ کی ذمہ داری بھی اس کی اپنی ہے۔ ایک تعلیم یافتہ عورت، ناتجربہ کار، غیر تعلیم یافتہ اور پراگندہ ذہن برافگندہ نقابوں کے مقابلہ میں اپنا تحفظ بطریق احسن کرسکتی ہے جسے اب تک خود اعتمادی پیدا کرنے اور اپنی نگہداشت کرنے کا موقع نہیں دیا گیا ہے[٤٧]

قوانینِ ازدواج میں مکمل اصلاحات ہونا چاہییں۔ بڑوں کی طرف

سے طے کی جانے والی شادیاں تباہ کن ہوتی ہیں اور کم سنی کی شادیاں، جو والدین زبردستی بربنائے عدم تحفظ کر ڈالتے ہیں، غیر انسانی ہیں۔ شادی کی بنا محبت اور فطری انتخاب پر ہونی چاہیے جو مرد کی طرح عورت کا بھی پیدائشی حق ہے۔ اس انسانی اصول سے کسی صورت میں بھی انحراف تاریخی اسلام کے مختلف معاشروں کے رواجی قوانین میں فقہاء کی قانونی رخنہ اندازیوں سے ناجائز فوائد حاصل کرنے کے مترادف ہے اور دورِ موجودہ کے معیاروں کے مطابق غیر انسانی اور غیر اخلاقی ہے۔[۴۸]

حواشی

۱؎ خطبات، ص ۶۰۷ -

۲؎ تہذیب الاخلاق iii - ۸۷ ؛ خیرالدین پاشا کی اقوام المسالک نے (ٹیونس ۱۸۶۷ - ۲۶۸) سید احمد خاں کے دل ودماغ پر اپنے دوہرے نظریے سے بہت قوی اثر ڈالا - اسلام میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو موجودہ سائنس کے متضاد ہو، اور جدید پسندی کی ہیئت اور نفسیات کو اپنائے بغیر مسلم معاشرہ پارہ پارہ ہو کر ناپید ہو جائے گا۔ شیخ احمد آفندی کی انگلستان اور انگریزی طرز زندگی کی موافقانہ روئیداد، شمال مغربی صوبہ کے ایجوکیشن ڈپارٹمنٹ کے نصاب میں شامل تھی -

۳؎ تہذیب الاخلاق (iii) ص ۴ - ۵ ۔

۴؎ رسائل - (۱۹۱۸ء - ۱۹) ص ۲۲۴ تا ۲۲۶

۵؎ تہذیب الاخلاق (iii) ص ۱۰۵ - ۱۲۴ اور دیگر اوراق -

۶؎ تحقیق الجہاد ص ۲۰۲ تا ۲۱۲

۷؎ رسائل، ص ۴۲ - ۴۳ ، ۱۱۲

۸ے سید احمد خاں، تفسیر (ii)، ۹۸، چراغ علی، تہذیب الاخلاق (ii)، ۳۰ تا ۱۴۵

۹ے پروپوزڈ پولیٹکل، لیگل اور سوشل ریفارمس ان آٹومن ایمپائر (۱۸۸۳ء) ص ۱۲۸

۱۰ے ولی اللہ، حجت، ص ۲۸۱ تا ۲۸۳؛ چراغ علی، رسائل ص ۹۹

۱۱ے تحقیق الجہاد، ص ۷۸۔

۱۲ے زمانی لحاظ سے چراغ علی کی تصنیف اگناز گولڈزیہر سے مقدم ہے جو اس مسئلہ پر اس کی تعریف کرتا ہے Muhammedanische Studien (۱۸۸۹ء۔۹۰) ص ۱۳۲، نیز دیکھیے اے گیلوم کی "دی ٹریڈیشن آف اسلام (آکسفورڈ ۱۹۲۴ء)، ص ۹۴ تا ۹۷۔

۱۳ے پروپوزڈ... ریفارمس (Proposed Reforms) ص xx تا xxiii

۱۴ے ایضاً، ص ۱۰ - ۱۲ -

۱۵ے ایضاً، ص xxvii

۱۶ے ایضاً، ص xxvii، ۹۵ تا ۱۰۰

۱۷ے ایضاً، ص xxvii - xxviii

۱۸ے تحقیق الجہاد، ص ۱۸۷ - ۱۸۸ -

۱۹ے دفع الزام فی غزوات الاسلام (لکھنؤ ۱۸۷۴ء)، رسائل، ص ۳ - ۵

۲۰ے تحقیق الجہاد، ص ۱ - ۱۲، ۴۰ تا ۴۹، ۱۳۰

۲۱ے دیکھیے اسی کتاب کا باب دوم اور تہذیب الاخلاق (iii) ۵۴ - ۵۶؛ سید محمد عسکری، حقیقت الاسلام کانپور (۱۸۷۴ء) ص ۱۳

۲۲ے تہذیب الکلام (حیدرآباد ۱۹۱۸ء)، مجموعۂ روایات اسطر فاقی و تاثری (حیدرآباد ۱۹۱۸ء)، رسائل ۳۲ تا ۳۵، ۵۹، ۱۹۰ تا ۲۰۵، تہذیب الاخلاق (iii) ۵۱ - ۵۴۔

۲۳ے پروپوزڈ ریفارمس .... (Proposed Reforms) ۱۱۲ - ۱۱۳، رسائل ص ۲۳۸ - ۲۴۹۔

۲۴ے ایضاً، ص ۱۱۷ - ۱۱۸ - اور تہذیب الاخلاق ص ۲۶ - ۲۷۔

۲۵ے محمد امین زبیری، حیات محسن (۱۹۳۴ء) ص ۱۰۳ - ۱۰۴ -

۲۶ے منٹو پیپرز، نیشنل لائبریری آف اسکاٹ لینڈ اس مسئلہ پر نئی روشنی ڈالتے ہیں۔

۲۷ سپاس نامہ کا متن اور منٹو کا جواب دیکھیے جدوجہد آزادی، ۱۸۵۷-۱۹۴۷ء (۱۹۵۸ء) ضمیمہ ۱۷۔

۲۸ زبیری، ص ۱۸۹:

۲۹ تہذیب الاخلاق، ۲۱۸-۲۴۲

۳۰ ایضاً، ص ۲۴۰، ۳۲۰، ۳۴۴-۳۴۹۔

۳۱ ایضاً، ص ۱-۳

۳۲ ایضاً، ۴ تا ۵، ۳۰-۳۶

۳۳ ایضاً، ص ۱۰۵-۱۵۷، ۲۲۸

۳۴ ایضاً، ص ۵۸-۵۹

۳۵ ایضاً، ص ۲۵۱ تا ۲۵۳

۳۶ ایضاً، ص ۶۳-۶۵، ۹۸ تا ۱۰۳۔

۳۷ ایضاً، ص ۶۸-۶۹، ۱۵۹ تا ۱۶۲۔

۳۸ ایضاً، ص ۴۵-۵۴، ص ۶۶-۱۰۳

۳۹ ایضاً، ص ۶-۷، ۱۳۰

۴۰ میں ان کے بیٹے، مشہور ڈرامہ نگار، امتیاز علی تاج کا ممنون ہوں کہ انہوں نے موصوف کے دیوبند اور سید احمد خاں کے ساتھ تعلقات کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں۔ ممتاز علی ایک زمانے میں عیسائی مبلغین کے زیر اثر بھی آگئے تھے۔

۴۱ حقوق نسواں (لاہور ۱۸۹۸ء) ص ۵-۷

۴۲ ایضاً، ص ۷-۳۴

۴۳ ایضاً، ص ۴۰-۴۱

۴۴ ایضاً، ص ۴۴ تا ۵۲

۴۵ ایضاً، ص ۵۷ تا ۵۹

۴۶ ایضاً، ص ۴۶-۴۹

۴۷ ایضاً، ص ۹۳-۹۴

۴۸ ایضاً، ص ۱۰۵ تا ۱۱۹

چوتھا باب

اِسلامی تاریخ کے زاویے

داخلی سمت : شبلی نعمانی

سیّد احمد خاں علی گڑھ میں سائنسی تعلیم اور مذہبی تعلیمات کے مابین جو توازن قائم رکھنا چاہتے تھے اس کے لیے کالج میں روایت پسند علمائے دین کا تقرر ضروری تھا۔ چنانچہ اُن میں سب سے زیادہ ممتاز شبلی نعمانی (متوفی ۱۹۱۴ء) تھے۔ قدامت پسند کلاسیکی اسلامی علوم میں تبحر رکھنے کے باوجود مغربی مستشرقین کے فیضان اور دعوئ ہائے مبارزت (چیلنج) کے سلسلے میں وہ کھلے دل و دماغ کے مالک تھے۔ سیّد احمد خان کے برعکس بین الاسلامیت کا نظریہ اُن کے لیے پرکشش تھا۔ اُنھوں نے ۱۸۹۲ء میں استنبول کا سفر کیا اور سلطان عبدالحمید دوم نے اُن کو ایک تمغہ بھی عطا کیا۔ دمشق میں وہ نقش بندی سلسلے کے صوفیوں سے متعارف ہوئے جو خالد الکُردی کی نسبتِ سلوک سے خود کو صوفیائے ہند مولوی غلام علی اور مرزا مظہر جانِ جاناں سے منتسب کرتے تھے۔ سیّد احمد خاں کے رفیقوں میں شبلی سب سے پہلے شخص تھے

جنہوں نے داستانی شخصیت کے حامل جمال الدین افغانی کے شریک کار اور شاگرد شیخ محمد عبدہٗ سے قاہرہ میں روابط پیدا کیے۔ سید احمد خاں کی حوصلہ افزائی سے شبلی نے اُردو میں اسلامی تاریخ نویسی کی روایت قائم کی لیکن انہوں نے بھی اسے احیائے اسلام کا گہرا قدامت پسندانہ رنگ دیا۔ اُنہوں نے جو منہاجیات قائم کیں وہ بحیثیت مجموعی روایتی اسلامی وقائع نگاری سے مرکب تھیں۔ ان کی تاریخی تصانیف کا زیادہ تر حصہ بنیادی طور پر سوانحی ہے۔ ان کے نزدیک تاریخِ اسلام میں افراد زیادہ توجہ کے مستحق ہیں۔ وہ تابندہ ہستیاں جن کے وجود سے روشنی پھیلتی ہے اور جو تاریخ کی نشوونما میں کارہائے نمایاں انجام دیتے ہیں، وہ اسلامی تاریخ کی چند کلیدی ترقیوں پر خاص توجہ دیتے ہیں جن میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ اور حضرت عمرؓ کے سوانح حیات شامل ہیں۔ علم کلام کو وہ صحیح مواد کا سرچشمہ اور "ترقی پذیر قدامت پسند" عقلیت کے لیے طاقتور ذریعہ سمجھتے۔ اور فارسی شاعری کو غیر عرب مسلمانوں کے جذباتی تجربات کا داخلی عمل سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہبی قائدین (ایکار لائل کی اصطلاح میں اسلام کے ہیرو) ان خاص رجحانات کے حامل اور نمائندہ تھے۔ ان میں امام الغزالی، امام ابوحنیفہ، المامون اور مولانا رومی شامل ہیں۔

اگرچہ انہیں مغربی مستشرقیت، میں اسلام کے خلاف پوشیدہ رَو کی موجودگی پر سخت اعتراض تھا لیکن وہ جدید مسلم ہندوستان کے مؤرخین میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے مغربی علم وفضل کو خراج تحسین پیش کیا کہ جس نے اسلام کی ثقافتی اور مذہبی سرچشموں کے متعلق تحقیق و تجسس اور اسے تلاش، جمع و مرتب کیا، مخطوطات کی تدوین کی اور مطالعۂ اسلام کے لیے ایک تاریخی اور سائنٹیفک تناظر قائم کرنے کی کوشش کی۔ یونانی علوم کے تحفظ کے سلسلے میں عربوں کی مساعی، ان علوم کی روشنی کو مغربی یورپ تک پہنچانے میں عربوں کا حصہ اور خاص طور پر حقیقی صداقتوں کی تلاش میں ان تھک کوششوں کو سامنے لائے۔ وہ معارف العلوم الاسلام (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام) کے منصوبہ کے مؤیدین میں سے تھے اور انہیں اس کا قلق تھا کہ ان کے

مقابلے میں ہندوستانی علماء کی خدمات بہت کم ہیں۔ وہ "مستشرقین کی بین الاقوامی کانگرس" کی تنظیم اور کام سے بہت متاثر تھے اور ۱۸۹۹ء میں روم میں منعقد ہونے والے اجلاس میں شرکت کی تدبیر کر رہے تھے۔[۱]

مغربی مستشرقیت کی مبارزانہ دعوت (چیلنج)، جس سے وہ کبھی جوش میں آجاتے اور کبھی ناراض ہو جاتے تھے، اس کا اندازہ ان کی اپنی تصنیف "سیرۃ النبی" کے متن سے لگایا جا سکتا ہے جو اگرچہ اُن کی انتہائی فعال زندگی کی آخری اور نامکمل تصنیف تھی، اُن کے اپنے خیال میں ان کے سب کاموں میں سب سے زیادہ اہم تھی۔ مغربیوں کے پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیاتِ مبارکہ کے مطالعہ جات اُن کے خیال میں متعصبانہ تھے۔ وہ اس بات سے بہت زیادہ پریشان تھے کہ مغربی تعلیم حاصل کرنے والے مسلمان نوجوانوں کا ان مغربی تصانیف سے متاثر ہونا لازمی تھا، کیونکہ آپنے تنقیدی شعور و فہم کے ساتھ، بنیادی عربی مآخذ تک ان کی رسائی ممکن نہیں تھی۔[۲] ان کے فائدے کے لیے انہوں نے کلاسیکی روایت میں سیرتِ پاک کے ابتدائی مواد کو لا ادریانہ انداز میں دیکھنے اور پرکھنے کے نئے عنصر کا اضافہ کیا اور اس کے بعد سیرت کے ابتدائی ادب میں جو قابلِ اعتماد عناصر ملے ان کی بالترتیب درجہ بندی کی۔ ان میں وہ احادیثِ صحیحہ شامل تھیں جن کی اسناد حضرت علیؓ، حضرت انسؓ یا حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عمرو بن العاصؓ سے متعلق تھیں، دستاویزات مثلاً صلح نامہ حدیبیہ، جن کے متعلق ان کو اصرار ہے کہ وہ ضرور لکھی گئی ہوں گی اور ابتدائی زمانہ کے مؤرخین کو یقیناً دستیاب ہوئی ہوں گی، وہ مکتوبات جو پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بیرونجات کے شاہنشاہوں اور حکمرانوں کو ارسال کیے اور جنہیں وہ مغربی مؤرخین کے برعکس درست اور صحیح سمجھتے تھے اور تقریباً پندرہ سو صحابۂ کرام کے اسماء سب شامل تھے۔ سید احمد خاں کی طرح اُنہوں نے واقدی کے افسانوی مواد کو زیادہ تر محرفہ اور جعلی قرار دے کر مسترد کر دیا اور ان کے برخلاف اور اس کے باوجود کہ مالک بن انس نے ان کے خلاف فیصلہ

دیا تھا، وہ ابن اسحاق کی سند کو متابعتاً قابلِ اعتماد قرار دیتے ہیں۔ ان آراء کی روشنی میں شبلی آخری تجزیہ میں جدیدیت سے متاثر روایت پرست کے رُوپ میں سامنے آتے ہیں۔ وہ جدید پسندوں کے اس معیار سے متفق ہیں جس پر احادیث کی صحت کو پرکھنے کے لیے مؤخر الذکر مصر تھے، نیز راویوں کی تعداد پر زور دینے کے بجائے وہ کسی فقرے کے متن کی عاقلانہ پرکھ پر زیادہ زور دیتے تھے، لیکن شبلی اس عقلیت پسندانہ تحلیل کے اصول کو جدت طرازی سمجھنے کے بجائے خود قرآن میں اس کے موجود ہونے کے قائل تھے۔ ان روایات میں جو، بلاشک وشبہ مصنوعی اور جعلی ہونے کے باعث مسترد کی جاسکتی ہیں، شبلی اُن حدیثوں کو بھی شامل کر دیتے ہیں جو خلافِ عقل یا ایمان و اخلاق کے مُسّلمہ اصولوں یا فطرتِ انسانی اور مشاہدہ کے خلاف تھیں اور اُن کو بھی جزا و سزا کے متعلق مبالغوں سے پُر تھیں۔ ان کو بھی جو قرآن یا دوسری قابلِ اعتماد روایات حتّیٰ کہ قدیم فقہاء کے متفقہ اجماع کے خلاف تھیں۔ اُن کو بھی جن سے پیغمبرانہ وقار کو ٹھیس پہنچتی تھی، نیز وہ احادیث جو علاج معالجہ سے یا مستقبل کے حالات کی پیش گوئیوں سے تعلق رکھتی تھیں۔ یا پھر وہ جو تاریخی لحاظ سے غیر معتبر تھیں اور وہ بھی جن کی زبان، اندازِ بیان اور مواد لغو اور مُبتذل تھا۔ یہ رسولِ پاک (صلّی اللہ علیہ وسلّم) کی حیاتِ طیبہ کے نہ ابتدائی مآخذ اور نہ اہلِ یورپ کے مستنبط نتائج قابلِ اعتماد تھے کیونکہ اوّل الذکر زبانی بیان کی جھوٹی تمام حکایات کی غیر ناقدانہ خوش اعتقادی کا نتیجہ تھیں اور مؤخر الذکر کی خرابی یہ تھی کہ وہ اس مقدمہ سے آغاز کر کے افعال اور قصص کے فرضی محرکات مہیا کرنے کی دوسری انتہا تک پہنچ جاتے تھے اور معقول تاریخی مواد پیش کرنے سے معذور تھے۔ اس لحاظ سے قدیم اسلامی تاریخ نویسی نے تیسری صدی سے لے کر بین بین راستہ اختیار کیا اور بے تکے مفروضات اور قابلِ اعتراض خوش اعتقادیوں کی انتہاؤں سے گریز کیا۔ وہ مغربی اسلامئین کو تین وسیع گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں: عام مورخین جو عربی سے ناآشنا ہیں اور ثانوی ذرائع پر انحصار کرتے ہیں اور جو بہ ظاہر اس مجبوری کے، گبن کی طرح، کس حد تک حریت پسندی اور بے لاگ معروضیت حاصل کر لیتے ہیں!

دوسرا گروہ عربی داں جو سیرتِ مبارکہ سے ناواقف ہونے کے باوجود اس پر تبصرہ کرنے کی جرأت کرتے ہیں، تیسرے پالمر میور اور اسپرنگر جیسے وہ عیسائی مناظرہ باز ہیں جنہوں نے ابتدائی سیرتِ پاک کے ادب کا غائر مطالعہ تو کیا ہے لیکن، چونکہ انھیں اپنے مذہب کے تبلیغی کام سے بھی شغف ہے اور اپنی تبلیغی خود نمائی بھی مدِ نظر ہے، اس لیے ان کی توجیہات میں جذباتی لوث کے باعث معاندانہ رنگ جھلکتا ہے۔[۱]

شبلی نے انتقادِ سیرت کے چار اصول مقرر کیے ہیں۔ اول یہ کہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ کے متعلق قرآن جو کچھ بیان کرتا ہے اسے مغز اور روحِ حقائق سمجھنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ صحاح ستہ میں جو شہادت ملتی ہے اور بالخصوص بخاری شریف میں جو روایتی مواد ملتا ہے اسے، ادبِ سیرت میں، دوسرے یکساں روایتی مواد پر تقدم حاصل ہونا چاہیے۔ ابتدائی مآخذ میں ابنِ اسحاق، ابنِ سعد اور طبری ہی اس قابل ہیں کہ جن پر ایک حد تک اعتماد کیا جا سکتا ہے، اور بقیہ کو چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ کوشش بھی ہونی چاہیے کہ غیر انتقادی ادبِ سیرت کی اغلاط کو اور مغربی مؤرخین کے انتہائی نظری مفروضات کو درست کیا جائے۔

اگر پیغمبرِ اسلام کی حیاتِ طیبہ، شبلی کے نزدیک، عقیدہ، اصولِ عمرانیات اور اسلامی اخلاقیات کے لیے کلیدی اہمیت کی حامل تھی تو خلیفہ دوم حضرت عمرؓ کی زندگی اسلامی نظامِ مدنی، اقتصادی تنظیم اور غیر مسلموں کے پہلو بہ پہلو زندگی گزارنے کے اصول کی بنیاد قائم کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے اسلامی قانون اور انتظامی اداروں کی ترقی کے سلسلہ میں شبلی کا رویہ انبیاء اور اولیاء کی سوانح عمریاں لکھنے والوں کا سا ہے اور اس ضمن میں تمثیلی حکایات پیش کرنے کی دلچسپی سے ان کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جسے انہوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ کے سلسلے میں سخت ناپسند کیا ہے۔ ان کی خاص توجہ حضرت عمرؓ کو اسلامی عدل اور بہ جہت بہبود کا مثالی نشان و علامت ثابت کرنے کی جانب رہی۔ بطہٰ حسین اور حضرت عمرؓ کے دوسرے عصرِ حاضر کے سوانح نگاروں کے مقابلے میں شبلی حیرت انگیز قوتِ تجزیہ کے مالک نظر آتے ہیں گو اسی قدر،

تاریخی تناظر کے شعور کا وہ اظہار نہیں کرتے۔ وہ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں اسلامی ریاست کی ساخت کا جو خاکہ ہمارے سامنے رکھتے ہیں، دوسرے سوانح نگاروں حتّٰی کہ ہمدردِ شیعہ مؤرخوں، مثلاً امیر علی کے برعکس، جو بھی غیر موافق مواد یا نتائج سامنے آتے ہیں ان پر زور دینے میں تامل نہیں کرتے۔

شبلی کے تاریخ نویسانہ تناظر میں خاص طور پر حساس موضوع جس پر غدر خواہانہ ارتکاز نظر آتا ہے وہ غیر مسلم باشندوں سے سلوک کا ہے۔ انھوں نے اسلامی حکومت کے تحت غیر مسلموں کے تحفظ کے نظریہ کے نشوونما کا آغاز ۶۲۹ء کے صلح نامہ نجران سے کیا ہے جس میں اسلامی ریاست اور اس کی غیر مسلم رعایا کے مابین حقوق اور اخلاقی ذمہ داریوں کی نشاندہی کی گئی ہے، مثلاً بیرونی حملہ آوروں سے ان کی حفاظت، ان کی مذہبی رسومات اور ان کے قسیس کے افعال میں عدم مداخلت، ان کے جان و مال اور تجارتی مفادات کی حفاظت کی ضمانت اور زمین کا محصول معاف کر کے جزیہ کی وصولیابی۔ بعد میں مسلمان حکمرانوں نے جو امتیازی قانون یا دستور جاری کیے یا فقہا اور سیاسی مفکرین نے جو سفارشات پیش کیں وہ محض ذاتی نوعیت کی تھیں۔ بہر حال تاریخی اسلام میں قانونِ فوجداری مسلم اور غیر مسلم دونوں کے لیے ایک ہی رہا۔ کسی غیر مسلم کی غیر منقولہ جائداد کا کسی مسلمان کا خریدنا یا اپنے قبضہ میں لے لینا حضرت عمرؓ نے اپنے دور میں ناجائز ہی رکھا اور اس عمل کے اجرا میں نجران کے صلح نامہ کی روایت اور روح کارفرما تھے۔ اس حکمتِ عمل کے جواز سے متعلق شبلی کا استدلال یہ ہے کہ اس کی قانونی حیثیت امام ابو یوسف کے اس فتویٰ سے مسلّم ہو گئی کہ مسلمان حکمران ذمیوں کو ان کی زمین سے بے دخل نہیں کر سکتے اور جب کبھی اس اصول سے انحراف کیا گیا تو اس پر سخت محاکمہ کیا جاتا ہے۔[۹]

مغربی مؤرخین کے اس الزام کے خلاف کہ عیسائیوں کو نئے گرجے بنانے کی اجازت نہیں تھی، شبلی کا کہنا یہ ہے کہ عبد اللہ ابنِ عباس کی شہادت کے مطابق یہ پابندی پہلے محدود تھی اور اس لیے غالباً محض ایسے مسلم شہروں سے متعلق تھی جو مسلمانوں کی نو آبادیاں تھیں، مثلاً کوفہ، جہاں سرے سے کوئی غیر مسلم موجود نہیں تھا۔

اور یہی وہ بستیاں تھیں جہاں عیسائیوں کو نئے گرجا بنانے کی اجازت نہیں تھی۔ دمشق ایسے شہروں میں، جہاں عیسائیوں سے معاہدے ہو چکے تھے، وہاں مذہبی آزادی کی جو ضمانت دی گئی تھی، اس کا پورا احترام مدِنظر ہوتا تھا۔ بعد میں عیسائیوں کو خاص اسلامی شہروں، مثلاً قاہرہ میں نئے گرجے بنانے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ فقہ اسلامی کی رُو سے ایک عیسائی کو گرجا بنانے کے لیے وصیت کرنے کی اجازت تھی لیکن ایک مسجد بنانے کے لیے ورثہ چھوڑنے کی اجازت نہ تھی۔[۲۸]

شبلی اس تاریخی حقیقت ثابتہ کو بطور عملی حقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ تاریخ میں کسی سلطنت میں محکوموں کو حاکموں کے مساوی حقوق کبھی نصیب نہیں ہوئے۔ اسلام سے پہلے کی تہذیبوں میں مفتوح اقوام کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک روا رکھا جاتا تھا اور اسلامی سلطنت کو کم سے کم یہ برتری تو حاصل تھی کہ وہ متقابلتاً زیادہ رواداری اور یک جہتی کی قائل تھی جس کی نظیر کسی قدیم وسطی یا جدید معاشرہ میں کہیں نہیں ملتی۔ امتیازی لباس یا پست درجے کے متعلق جو قانونی تحریریں ملتی ہیں ان کے متعلق شبلی کی یہ رائے ہے کہ وہ المتوکل (۸۴۷ - ۸۶۱ء) ایسے حکمرانوں کی مذہبی حکمت عملیوں کے منصوبوں کے تحت وجود میں آئیں جنہوں نے عقلیت پسند معتزلین کو بھی سزائیں دیں؛ عمر اول یا عمر ثانی نے جو امتیازی کارروائیاں کیں وہ اُن کی اپنی مجوزہ تھیں جو ضرورتاً بروئے کار لائی گئیں، جن کی قرآن اجازت نہیں دیتا۔ لہٰذا اصولی طور پر وہ اسلامی نہیں ہیں۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مدینہ کے یہودیوں کے ساتھ جو کارروائیاں ہوئیں وہ تاریخی صورتِ حال کے تحت تھیں اور جنہیں زمانۂ مابعد کے نظامِ سیاست میں ان کی کوئی شرعی اہمیت نہیں تھی۔ اسلام میں غیر مسلموں سے ساتھ روابط اور رواداری، موقع اور محل اور کسی اسلامی ریاست سے ساتھ صلح و آشتی اور عداوت کے پیشِ نظر تبدیل ہوا کرتے تھے۔ بنی اُمیہ اور عباسی خلفاء کے زمانے میں نامور یہودی اور عیسائی دانشوروں یا عمالِ سلطنت کی جو سرپرستی کی جاتی تھی اور اعلیٰ مناصب عطا کیے جاتے تھے وہ ان مراتب اور ترقی سے بدرجہا برتر و بہتر تھے جو یورپی نوآبادیوں کی انتظامی حکومتیں

مقامی قوموں کے ممتاز افراد کے ساتھ روا رکھی تھیں۔[۸]

جزیہ کے متعلق ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ایک ساسانی محصول تھا جو فوجی اخراجات پورا کرنے کے لیے لگایا گیا تھا اور غالباً سب سے پہلے نوشیرواں نے عائد کیا تھا۔ یہ محصول نیز ساسانی سلطنت کے تمام محاصل حضرت عمرؓ نے فتح فارس کے بعد بدستور جاری رکھے۔[۹]

جہاد کے لیے عسکری خدمت، جو شبلی کے نقطۂ نظر سے ہمیشہ دفاعی ہوتی ہے، ہر مسلمان کے لیے لازمی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو جزیہ سے مستثنیٰ رکھنا منطقی طور پر جائز ہے کیونکہ جزیہ صرف مدافعتی جنگوں کے ساز و سامان مہیا کرنے کے لیے لگایا جاتا ہے اور چونکہ اس کا زیادہ تر عملی حصہ مسلمانوں کے ذمہ ہوتا ہے اور غیر مسلم اس سے مستثنیٰ ہوتے ہیں، لہٰذا جزیہ مؤخر الذکر سے وصول کرنا جائز ہے۔ کسی مسلم سلطنت کی حفاظت اور دفاع کے لیے غیر مسلموں سے فوجی خدمت لینا سراسر ظلم ہے لیکن سلطنت کے شہری ہونے کے باعث شریعت اسلامی کی رو سے ان کا تحفظ ریاست کی ذمہ داری ہے اور یہ مناسب ہے کہ وہ صرف مالی امداد سے اس خدمت کو بجا لائیں۔ وہ غیر مسلم جو برضا و رغبت عسکری خدمت انجام دینے کے لیے آمادہ ہوتے تھے، ان کو اس کی اجازت تھی اور وہ جزیہ سے مستثنیٰ کر دیئے جاتے تھے۔

اور آخر میں شبلی جزیہ کا اخلاقی جواز یہ پیش کرتے ہیں کہ آبادی کے وہ افراد جو سلطنت کی مدافعت میں عسکری خدمات انجام نہیں دیتے اور برائے نام مالی مدد کرتے ہیں، وہ مسلمانوں ہی کی طرح رفاہِ عامہ کے اداروں سے مستفید ہوتے ہیں۔ مزید برآں غیر مسلم زکوٰۃ سے بھی فائدہ اٹھاتے ہیں جو صرف مسلمان ادا کرتے تھے لیکن جس سے بقول امام یوسف، حضرت عمرؓ نے عیسائیوں اور یہودیوں کو بھی حصہ پانے کا حق دار قرار دیا تھا۔[۱۰]

سید احمد خاں کے برعکس شبلی نے جدید پسند معتزلی نہیں تھے؛ ذہنی طور پر ان کا تعلق دورِ متوسط سے تھا لیکن یورپ کے سائنسی نظریے سے پیدا شدہ اذعان کے مقابلہ میں عاقلانہ جوابات کے ذریعے مصالحت کے لیے تیار رہتے تھے۔ وہ عقل اور کسی حد تک

فطرت (نیچر) کے متعلق بھی غور و فکر کرتے تھے لیکن ان کے نزدیک عقلیت پسندی اور دورِ متوسط کا مُسلم علم کلام کم و بیش مترادف ہیں۔ ان کا جامد تاریخی نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ علمِ کلام کا وہ حصہ جو دسویں سے تیرہویں صدی ہجری تک اثر انداز رہا اُسے آج بھی ویسا ہی مؤثر ہونا چاہیے کیونکہ کسی تصور کے عمل کی صحت اور واقفیت امتدادِ زمانہ کے ساتھ تبدیل نہیں ہو جاتی۔ غالباً علمِ کلام کے کلاسیکی تصورات کو اس دور اور وقت کے تقاضے کے مطابق جدید و قابلِ فہم اصطلاحات میں از سرِ نو بیان کرنا چاہیے۔

کلاسیکل مُسلم علمِ کلام کی دو بنیادی، مختلف انواع میں امتیاز کرنا چاہیے — ایک وہ نوع جو یونانی فلسفہ کی روک تھام اور چیلنج قبول کرنے کے لیے وجود میں آئی اور دوسری وہ نوع جو مختلف اسلامی مذہبی مکاتیب کے باہمی اختلافات اور تنازعات کی حامل ہے۔ شبلی کو صرف پہلی نوع سے دلچسپی ہے جس میں مطالعہ کا وسیع میدان موجود ہے اور جو دورِ جدید کی آزادیِ فکر کے صدمات و اثرات کو جذب کر سکتی ہے۔[۵۱]

اشعری علمِ کلام کی جو حوصلہ افزا نشوونما ہو رہی تھی اس وجہ سے نہیں رُکی کہ اس کے اندر کوئی موروثی دانشورانہ سقم تھا بلکہ یہ تیرہویں صدی میں منگولوں کی زبردست و بے دریغ تاخت اور خارجی دباؤ کا اثر تھا۔ اس کی از سرِ نو تشکیل کی ضرورت ہے اور المامون (۸۱۳ – ۸۳۲ء) کے دور سے، جہاں اسے اظہارِ رائے کی آزادی تھی، اس کا تانا بانا جوڑنا چاہیے۔ دانشورانہ اظہارِ خیال کی آزادی، جو عباسیوں کے دور میں تھی اور جس کا افسوسناک انجام المتوکل (۸۴۷ – ۸۶۱ء) کے دور میں ہوا، مسلم تاریخ میں علمِ کلام کا سب سے عظیم تحفہ تھا۔ اگرچہ المامون کے زمانے میں بھی اس کے اپنے محدودات تھے، کیونکہ اس کا دائرہ صرف اشرافیہ اور دربار تک محدود تھا جبکہ نچلی سطحوں کے اہلِ الرائے غیر روادار ہی رہے۔ نہ وہ دوسروں کو آزادیٔ افکار کی اجازت دیتے تھے اور نہ خود فکرِ آزاد کے قائل تھے۔ وہ ایک روایاتی ذہنی سانچے کے استحکام میں مصروف رہے جس میں بالآخر فقہی مکاتیب کی فتح ہوئی۔ اسلامی فلسفۂ قانون میں صرف ایک امام ابوحنیفہ کی ذات ایسی تھی جو اسلامی فلسفۂ قانون میں آزادہ روی کے

خلاف جو ردِ عمل ہو رہا تھا، اس سے مستثنیٰ ہیں۔[۱۲]

بہر نوع یہ الغزالی ہیں، جنھیں شبلی نیز سید احمد خان ازمنۂ متوسطہ کے علمِ کلام اور موجودہ دور کے مذہبی تفکر کے عاقلانہ اہمیت کے مابین خاص کڑی سمجھتے ہیں۔ شبلی، الغزالی کو عالمِ دین سے زیادہ علمِ کلام کے منتہیٰ عالم کے مقام پر پہنچانے کی کوشش میں خاص طور پر پیش پیش ہیں اور اسی لیے وہ الغزالی کے اس انکار پر زور دیتے ہیں جو غزالی نے اساسی اسلام سے بالکل غیر متعلق و غیر عاقلانہ تصورات کے انبار کا کیا۔ ان کی پوری توجہ الغزالی کے اس اقرار پر مرکوز ہے کہ جملہ افعالِ الٰہی خطا سے بری، عقل اور عدل پر مبنی ہیں اور اشعریہ کی اکثر کتابی اور ظاہری تاویلات کو وہ اسی لیے رد کرتے ہیں۔ جدید علمِ کلام کے لیے اسلامی دینیات کی ازسرِنو تشریح کے سلسلہ میں الغزالی کی شریعت اور طریقت کے امتزاج کی کوشش بھی خاص توجہ کے لائق ہے اور الغزالی کا اس اصول پر سخت یقین بھی کہ جب تک مسلمان شہادت (خدا کی وحدانیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر گواہی) پر ایمان رکھتا ہے، اس کو غیر مسلم نہیں کہا جا سکتا خواہ ایمان کی باریکیوں میں اس کے نقطہ ہائے نگاہ کتنے ہی ملحدانہ کیوں نہ ہوں۔ اس سے آزاد تفکر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ سید احمد خاں کے ہاں وجدان و وحی کی یگانگت کی اصل بھی شبلی کو الغزالی کے ہاں ملتی ہے۔[۱۳]

شبلی کے یہاں علمِ کلام فی الحقیقت منہاجیات کا درجہ رکھتا ہے جو اسلامی اذعانی (اعتقادی) اصول کی روح اور اہمیت کی اس طرح تفسیر و تشریح کرتا ہے کہ وہ بہ آسانی سمجھ میں آ سکتی ہے۔ ان معنوں میں وہ اس امر کو تسلیم کرانے کی طرف بڑھتے ہیں کہ صوفی شاعر جلال الدین رومی متکلمین سے تعلق رکھتے ہیں۔ رومی کا علمِ کلام ان کے نزدیک یک حجری (Monolithic) یا مستقل نظامِ فلسفہ ہونے کی بجائے نظریۂ جوہریت سے قرین تر ہے۔ اس کی بنیاد اس انتخابیت پر ہے جو کسی بھی مذہب کے مکمل طور پر جعلی یا جھوٹا ہونے سے انکار کرتا ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ مذاہب صداقت اور دروغ کے عناصر کے مختلف تناسب کا مرکب ہوتے ہیں۔ رومی کے اس عرفان کی بنیاد پر شبلی ایک

ثنویت کی دریافت کے مدعی ہیں جو مادیت کو غیر مادیت سے اور جسم کو رُوح اور عقل سے متمیز کرتی ہے۔ غیر مادیت اپنے محدود اور ساتھ ہی لامحدود وجود میں آسانی سے مادیت کے فہم میں نہیں آسکتی۔ غیر مادی وجود اللٰہیہ یعنی خدا کا وجود ناگزیر اور لازمی ہے وحی رومی اور الغزالی دونوں کے خیال میں حواسِ خمسہ ظاہر سے ماورا اور وجدان سے مشتق ہے۔[۱۴]

مسئلہ معاد اور علم ملائکہ سے متعلق جاننے کے لیے، جو اساسی اسلام سے قریب تر ہو، شبلی، سرسید کی نسبت رومی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ رُومی ایک قانونِ فطرت پر یقین رکھتے ہیں اور ایسے ہی دوسرے قانون کے امکان پر بھی جس سے انسان اپنے حواسِ خمسہ ظاہری کے ذریعے واقف نہیں ہوسکتا اور جو حواسِ خمسہ سے مدرک ہونے والے قانون کے ماورا ہے۔ معجزات نہ تو رسالت کے ثبوت ہیں اور نہ ایمانِ واثق کے جاننے کی جانب راغب کرتے ہیں کیونکہ ان کا سارا زور ترغیب کی بجائے صرف جبر پر ہوتا ہے۔ رُوح، وحی کی طرح اخلاقی وجدان کے تحت کام کرتی ہے جو خیر کو شر سے متمیز کرتی ہے۔ رُوحِ انسانی کا ارتقا، بنیادی طور پر اخلاقی ہے جو رُوحِ حیوانی سے اس طرح ممتاز ہے کہ مؤخر الذکر کی راہ نمائی جبلت کرتی ہے۔[۱۵]

رُومی کی ارتقائیت، ہندی اسلام کے لیے خاص دلچسپی کا باعث رہی ہے اور آغاز میں شاید ہندو فلسفہ سے مشابہت اور آواگون کی طرف مبہم اشارت کی وجہ سے اس کی غلط ترجمانی کی گئی۔ شبلی پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسے ڈارون کی ارتقائیت کے مدِ مقابل رکھنے کی کوشش کی۔ کچھ عرصے کے بعد اقبال نے اسے برگساں کی تخلیقِ ارتقا (Evolution Creatrice) کے ہم پلّہ بنا دیا۔ انیسویں صدی کی سائنس اور رُومی کے درمیان، شبلی جو اور دوسرے عناصر مشترک پاتے ہیں وہ ہیں: مادہ، قوت، آفاق کے اندر عقل، قانونِ ثقل، خلیوں کے حیاتیاتی جسمِ نامی میں موت و استبدال کے افعال و کردار میں اتحاد۔[۱۶]

مغرب کی جانب رُخ: امیر علی

انیسویں صدی کے نصف آخر میں، گنگتے ہیں، جو برطانوی سامراج کا

دارالسلطنت تھا، حکومتِ وقت کے ساتھ موافقت و اطاعت شعاری اور دانش میں مغربی ذہنیت کا حامل ایک آزاد مسلم مسلک معرضِ وجود میں آیا جو علی گڑھ تحریک سے الگ تھا لیکن ۱۸۷۰ء کے عشرے میں وہ اس سے بلاشبہ متاثر ہو چکا تھا۔ اسلامی جدیدیت کے کلکتوی مسلک کو آگے بڑھانے والوں میں خاص طور پر عبداللطیف خان کا نام آتا ہے جنہیں بعد میں کرامت علی جونپوری کی معیت بھی حاصل ہو گئی۔ امیر علی متوفی (۱۹۲۸ء) کرامت علی کے شاگرد اور ان ہی کی طرح راسخ العقیدہ شیعہ تھے۔ سید احمد خاں کے سفرِ یورپ (۱۸۶۹ - ۷۰ء) سے شہ پاکر وہ مزید قانون کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے عازمِ انگلستان ہو گئے جہاں ٹمپل اِن میں بیرسٹری کرنے لگے۔ اس سے انہیں متاثر کن بنانے کا موقع مل گیا اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ کلکتے میں چیف مجسٹریٹ، امپیریل لیجسلیٹو کونسل آف انڈیا کے رکن، اور بنگال کے نظامِ عدل میں عدالتِ عالیہ کے جج ہو گئے، اور بالآخر لندن میں پریوی کونسل کی عدلیہ کمیٹی کے رکن بن گئے۔ اگرچہ وہ ہندوستان میں برطانوی اقتدار کے رکنِ رکین کی حیثیت رکھتے تھے اور اپنے آخری ایام میں لندن میں اعلیٰ منصب پر فائز تھے، جہاں برطانوی سیاسی لیڈروں سے اُن کے بڑے قریبی تعلقات تھے لیکن انیسویں صدی کے آخری عشروں اور بیسویں صدی کے ابتدائی عشروں میں وہ اسلام کے صفِ اول کے مناظرہ کرنے والوں میں سے تھے؛ جیسا کہ حالی نے اشارہ کیا ہے کہ وہ مغربی اہل الرائے سے اسلام کی عذر خواہیوں اور توضیحات میں اور اسلامی معاشرتی اور مذہبی خیالات کے ڈھانچہ کی از سرِ نو تعمیر اور جدید خیالات کی ترویج میں سید احمد خاں کے پیرو تھے [۵۱]۔ ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کی علیحدگی پسندی اور انڈین نیشنل کانگریس پر عدمِ اعتماد کے سوال پر دونوں ہم خیال تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۵ء میں ایک "مرکزی نیشنل محمڈن ایسوسی ایشن" انہی مقاصد کے پیشِ نظر قائم کی جو "انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن" کے تھے۔ اگرچہ دونوں تنظیمیں نہ ایک دوسرے میں ضم ہو سکیں اور نہ ایک مشترک نظام کا جزو بن سکیں جس کا سبب غالباً امیر علی کی زیادہ متحامل قسم کی وفاداری تھی۔ وہ علی گڑھ تحریک کے انقلابی جوش سے بھی عاری تھے۔ اپنے طویل اور بار آور دانشورانہ

پیر پُیر میں امیر علی نے، جو سیّد احمد خاں کے بعد تین عشرے زندہ رہے، مارلے کو مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کی منظوری پر مجبور کرنے کے لیے آغا خان کا ہاتھ بٹایا[19] اور اُنھوں نے بلا مقصد آغا خاں کے ساتھ مل کر، واقعات کی مسلسل کڑی میں ایک فیصلہ کُن مقدر آفریں کردار ادا کیا جس کے نتیجہ میں "ٹرکش گرینڈ نیشنل اسمبلی" نے ۱۹۲۴ء میں خلافت کا خاتمہ کر دیا۔[20]

ان کا اصل کام، یعنی تاریخِ اسلام کو مغرب میں کھپت کے لیے از سرِ نو مرتب کرنا، بہر حال اپنی جگہ پر رہتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ قابلِ لحاظ حد تک اثر انداز ہُوا۔ ان کی تصنیف "اسپرٹ آف اسلام" کے، جو انگلستان میں طبع ہُوئی، ۱۹۲۲ء سے ۱۹۶۱ء تک نو ایڈیشن شائع ہُوئے اور ان کی دوسری تصنیف "شارٹ ہسٹری آف دی سیریسنز" ۱۸۸۹ء اور ۱۹۶۱ء کے دوران تیرہ مرتبہ شائع ہُوئی۔ ان دونوں کتابوں کے اس سے بھی زیادہ گہرے اثرات برِصغیر اور مصر کے مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں پر پڑے۔[21]

وہ اپنے راسخ شیعی عقاید میں بہت پختہ تھے اور اسی بنا پر مکتبۂ علی گڑھ کے مؤرخوں اور مفکروں سے مختلف تھے لیکن اس کے باوجود انھوں نے سُنّی تاریخی اسلام کی عظمت کو دوبالا کرنے کے لیے قابلِ لحاظ وسیع القلبی سے کام لیا۔ "دی اسپرٹ آف اسلام" نے شیعہ حکمران خاندانوں مثلاً آلِ بویہ اور فاطمیوں نے جو ثقافتی خدمات انجام دی ہیں کسی حد تک ان کو اچھالا اور اُن کے نقش و نگار کو ابھارا ہے لیکن "ہسٹری آف دی سیریسنز" میں پُورا زور سُنّی خلافت پر صرف کیا گیا ہے۔ وہ پہلے دو خلفاء حضرت ابوبکرؓ اور بالخصوص حضرت عمرؓ کے بہت مدّاح ہیں، حالانکہ ہندوستانی شیعیت خاص طور پر حضرت عمرؓ کے خلاف رجحانات کی حامل ہے اور اس کے باوجود امیر علی کا یہ ایمان ہے کہ پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم کے حضرت علی کو اپنا جانشین قرار دینے کے احکامات بالکل صاف اور غیر مبہم اور واضح ہیں۔ یہیں سے اُنھوں نے شیعی تصورِ رسولی امامت اور حضرت علی کے پیشرو تین خلفاءِ راشدین کی منصبی خلافت میں امتیاز قائم کیا یعنی امامی خلافت اور پیغمبرانہ خلافت نہ صرف یہ کہ پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہیں اور متضاد متصوّل

ہیں عمل کر سکتی ہیں بلکہ اوّل الذکر ثانی الذکر کو مشورہ دے سکتی اور اس کی تائید کر سکتی ہے۔ امیر علی سُنّیوں کے اسی نقطۂ نگاہ کی بھی تصدیق کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ واقعی پہلے دو خلفاء کے مشیر تھے اور ۶۵۶ء میں جب وہ خلافت کے منصب پر قائم ہوئے تو خلافت "پیغمبرانہ" اور "پاپائی" خلافت کی جُملہ اقسام ان کی ذات میں جمع اور مدغم ہو گئیں۔ وہ شیعوں کی اس روایاتی تنقید کے خلاف تھے کہ حضرت ابوبکرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا جانشین بنانے میں عجلت سے کام لیا گیا تھا اور اسے علّتِ خائی کی بنیادوں پر جائز سمجھتے تھے۔ انھیں اسباب کی بنا پر وہ اس امر پر مُصر ہیں کہ حضرت علیؓ خود اپنے حق اور دعویٰ خلافت سے کریم الاخلاقی سے دست بردار ہو گئے اور مسلم قوم کی سالمیت اور اتحاد کے تحفظ کے لیے حضرت ابوبکرؓ کے معاون و مددگار ہو گئے[۳۲] اور اس طرح راسخ شیعی عقیدہ کے علی الرغم وہ نہ صرف یہ کہ سُنّی اور شیعہ اسلام کے سب سے زیادہ متنازعہ فیہ نقطہ یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلّم کی جانشینی کے متعلق ایک صلح کارانہ نظریہ کا استنباط کر سکے بلکہ اس کا دائرہ ۱۹۲۴ء میں اپنے زمانے کی خلافتِ عثمانیہ تک وسیع کر دیا۔ شیعہ ہونے کی حیثیت سے وہ امامِ منتظر، امام محمد مہدی غائب کو "پیغمبرانہ" امام مان سکتے تھے۔ وہ شاہِ ایران سے فرقہ وارانہ تعلق کی کشش محسوس کر سکتے تھے، لیکن وہ عثمانیہ خلیفہ کو نہ صرف سُنّیوں کا دینی پیشوا خیال کرتے تھے بلکہ تمام مسلم قوم کا خلیفہ اور دینی پیشوا بھی سمجھتے تھے[۳۳]

امیر علی نے تاریخِ اسلام کے شیعی نقطۂ استرداد بنی امیہ کو قرار دیا۔ خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ جس کے خطِ سرحدی تھے۔ ان کے نزدیک، نیز احیائے اسلام کے تمام حامیوں کے لیے پہلے چار خلفاء کا دورِ خلافت (۶۳۲ - ۶۶۱ء) مثالی مسلم ریاست تھی۔ اسلامی تہذیب کا لبِ لباب حضرت علیؓ کی اخلاقی انسانیت میں پنہاں ہے اور اسی عقیدہ کی بناء پر امیر علی کی گہری ہمدردیاں معتزلہ کے ساتھ ہو گئیں جو شیعی روایت میں بھی اتنی ہی موجود ہیں جتنی مکتبۂ علی گڑھ میں موجود ہیں۔ بحیثیت شیعہ ہونے کے[۳۴] شعریہ کی مانعِ خارجیت سے انکار ان کے لیے آسان تر ہو گیا[۳۵]

مکتبہ علی گڑھ کے جدید پسند انتہا پسندوں کی طرح امیر علی بھی بعض احکامِ الٰہی کو تاریخی طور پر صرف پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق سمجھتے تھے "اس لیے یہ فرض کر لینا کہ ہر اسلامی شعار کا غیر تغیر پذیر ہونا لازمی ہے تاریخ کے ساتھ اور انسانی ذہن کی ترقی کے لیے سراسر ناانصافی ہے[۲۵]" مذہبِ اسلام خود مذاہب کے ارتقاء کی آخری منزل کو پیش کرتا ہے۔ بحیثیت انفرادی مذہب کے اور آخری مذہب کی حیثیت سے یہ خود ترقی کر سکتا ہے اور تاریخ کے دونوں طریقہ ہائے عمل سے آگے نکل سکتا ہے۔ تاریخ میں اسلام کا خاص حصہ اخلاقی انسانیت کا اضافہ ہے۔ اسلامی اخلاقی زندگی، اگرچہ مذہبی اور اخلاقی تصور میں، بعد میں ضم ہو کر ایک جان ہو گئی لیکن اس کا عین مقصد موجودہ زندگی گزارنے کے نہج کی تیاری ہے۔ فرض شناس ہمدردانہ انسانی تعلقات، جسمانی اور دماغی صحت اس کے عناصر ترکیبی ہیں۔ عالمی اسلامیت، اخلاقی زبان میں، اخوت اور باہمی تعاون کا نام ہے جو تمام انسانیت کو محیط ہو سکتا ہے۔ یہ امر خاص طور پر باعثِ دلچسپی ہے کہ امیر علی نے اسلامی اخلاقیات کی جو ساخت پیش کی ہے اس میں سخاوت اور فلاح و بہبود کو عدل و انصاف پر ترجیح دی ہے[۲۶]۔

اخلاقیات کی مرکزی اہمیت کے مقابلہ میں اسلامی مابعد الطبیعیات یا علمِ کائنات یا علمِ ملائکہ پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اسے "بے یقینی کو اختیاراً معلق کر دینے کی حالت" میں منتقل کر دینا چاہیے۔ اس ضمن میں وہ سید احمد خاں کی مبالغہ آمیز خیالی عقلیت پسندی کے برخلاف عیسائی انفعالیت و عذر خواہی کی روایات پر اعتماد کرکے نیا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ غالباً محمد صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عیسیٰ اور دوسرے معلمین کی طرح، خدا کی جانب سے انسان کے پاس پیغام پہنچانے والی رابطہ کی ہستیوں کے قائل تھے۔ عہدِ حاضر میں ملائکہ کے وجود سے انکار ہمارے اسلاف کے تصورات سے تمسخر کا جواز پیش نہیں کرتا۔ ان کے ایقان کی طرح ہماری بے یقینی کو بھی توہم سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ صرف ایک منفی ہے اور دوسرا مثبت۔ موجودہ دور میں

ہم جنہیں اصولِ فطرت قرار دیتے ہیں، ہمارے اسلاف انہیں ملائکہ اور آسمانی معاون سے موسوم کرتے ہیں۔ بقول لاک کے آیا خدا اور انسان کے مابین رابطہ پیدا کرنے والی ہستیوں کا وجود ہے؟ بعینہٖ جیسے انسان اور جاندار مخلوق کے پست ترین طبقہ کے درمیان رابطہ کی ہستیاں موجود ہیں، یہ سوال اتنا دقیق ہے کہ عقل انسانی اس کا احاطہ نہیں کرسکتی ہے[۲۷]

شیطان کی شناخت کا مسئلہ جو کائناتی ہونے سے زیادہ اخلاقی ہے بہت ہی زیادہ پیچیدہ ہے اور یہاں امیر علی کی آواز سید احمد خاں کے نظریات کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے اگرچہ واضح تاریخی تناظر میں زیادہ روشن اور مبرہن ہے:

"محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت عیسٰی کی طرح شاید اصول شر کے وجود پر بطور ایک نجی وجود کے یقین رکھتے تھے لیکن اُن کے الفاظ کی تحلیل سے ایک زیادہ عاقلانہ عنصر، ایک داخلی تصور ایسی زبان کے جامے میں نظر آتا ہے جو ان کے پیروؤں کے لیے قابلِ فہم تھا۔ جب کسی نے اُن سے پوچھا کہ شیطان رہتا کہاں ہے تو اُنھوں نے جواب دیا قلبِ انسان میں، لیکن مسیحی مسلک نے اس فریبی (مکار) کو، جس نے حضرت عیسٰی کو گمراہ کرنے کی کوشش کی تھی، دوزخ کا سچ مچ کا شاہزادہ بنادیا۔"[۲۸]

ایک ممتاز قانون داں کی حیثیت سے امیر علی کو قرآن، سیرتِ نبوی اور حدیث سے ایک گونہ تعلق اس لیے تھا کہ وہ شریعتِ اسلامیہ کو مسلم تاریخ کی از سرِ نو تعبیر میں بطور مواد استعمال میں لانے کے خواہش مند تھے۔ انیسویں صدی کے عیسائی مناظرہ کرنے والوں کے مانند نہ تو وہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی سیرت نگاروں مثلاً ابنِ اسحاق کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ مسترد کرتے ہیں بلکہ اُن کی تصانیف سے صرف وہی مواد اخذ کرتے ہیں جو پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا مرقع پیش کرنے میں معاون ثابت ہو جو جدید دور کے عظمتِ انسانی کے مغربی تصورات سے ہم آہنگ ہو۔ اکثر مغربی سیرت نگاروں کی طرح وہ بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دو جداگانہ حیثیتوں

یعنی پیغمبر اور مُدبّر ہونے کی دوہری شخصیت کو تسلیم کرتے تھے۔ آپ کی حیاتِ طیبہ اور انتظامی امور کی امیر علی نے ایک فہرست مرتب کی ہے جس میں ان کے فیصلوں کو بجائے پیغمبرانہ ہونے کے مُدبرانہ گردانا ہے۔ خاص خاص مواقع پر آپ کے فیصلوں کے پیشِ نظر آپ کی حیاتِ (طیبہ) اور ذہن (مبارک) کی اہمیت کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کا اندازہ آپ کے گہرے شعور و فراست کی خلقی قوتِ محرکہ سے لگایا جا سکتا ہے جو موجودہ عالمی حالات میں مسلمانوں کی راہ نمائی کر سکتی ہے:

"اس غیر معمولی معلّم (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کا ذہن اپنی دانش و فطانت اور ترقی پذیر آدرشوں میں خصوصیت کے ساتھ جدید تھا۔ "ابدی سعی" آپ کی تعلیمات میں انسانی وجود کے لیے لازمی تھی"۔ انسانی جہد مسلسل کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ السعی منی والاتمام من اللہ (کوشش اپنی طرف سے اور اس کی تکمیل خدا کے ہاتھوں)۔"[۷۰]

عیسائی مناظرین کی حرف گیریوں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بحیثیت پیغمبر اور مُدبر مدافعت کے لیے امیر علی کی ترکیب یہ تھی کہ مدافعت کرتے کرتے وہ جارحانہ روش اختیار کر لیتے تھے۔ یہ تکنیک سید احمد خاں کی مذہبی تکثیریت کے بالکل متضاد تھی۔ امیر علی بار بار حضرت عیسیٰ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرے سے موازنہ کرتے ہیں تاکہ مؤخر الذکر کی تاریخی تناظر میں فوقیت ثابت کر سکیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اگرچہ بدیر لیکن ان کے ہم عصروں میں مقبولیت حاصل کرنے اور حضرت عیسیٰ کے اُن کے اعزہ و اقارب کی جانب سے استرداد کا موازنہ کرتے تھے:

"حضرت مسیح کا اپنا ذاتی اثر اپنے قریب ترین اعزہ پر سب سے کم تھا۔ ان کے بھائیوں نے کبھی ان پر یقین نہیں کیا۔ ایک مرتبہ تو ان کو جسمانی طور پر قابو کرنے کی اس یقین کے ساتھ کوشش کی کہ وہ مجنون ہیں۔ ان کے خاص تلامذہ بھی اپنے عقیدہ میں متزلزل تھے۔ عین ممکن ہے کہ ان کی یہ غیر استقامتی ان کے کردار کی کمزوری کے باعث ہو یا پھر یہ کہ

بلمان کا خیال ہے حضرت مسیح کے متلون طرزِ گفتگو کی وجہ سے ہو۔

بہرکیف یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہے۔ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ان کے قریبی اصحاب کی گرویدگی ان کے خلوص اور تسینۂ مقصد میں کامل انہماک کا انتہائی نجیبانہ ثبوت ہے۔[۴۰]

عیسائیت نامکمل مذہب رہا کیونکہ حضرت مسیح کی حیات بہت جلد منقطع ہو گئی تھی اور ان کے پیغام کی تکمیل حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ذاتِ بابرکات سے ہوئی۔

"ایک امر یقینی ہے کہ اگر ان کو (مسیح) زیادہ طویل وقفۂ حیات ملتا تو وہ اپنی تعلیمات کو زیادہ منظم بنیاد پر استوار کرتے۔ عیسائیت میں یہ بنیادی سقم، فی الواقع، کونسلوں کے اجتماع اور اصول و اذعانی عقائد کے استحکام کے لیے اجلاس کے انعقاد کی وجہ سے پیدا ہوا جو خفیف سے خفیف آزادیِ فکر اور ذرا سے تعقّل سے پارہ پارہ ہو جاتے ہیں۔ حضرت مسیح کا کام اُدھورا رہ گیا اور یہ ایک دوسرے معلّم (محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم) کے لیے مختص ہو گیا کہ وہ اصول و قوانینِ اخلاق کو منظم کریں۔"[۴۱]

لہٰذا اسلام عیسائیت کا تسلسل، قبولیت اور تکمیل ہے۔ اسلامی روحیت اس فراریت اور رہبانیت کی اصلاح کرتی اور اسے متوازن بناتی ہے جسے عیسائیت نے مثالی بنا رکھا تھا،[۴۲]

تاریخی اسلام کے خلاف عیسائی یا مغربی مبارزینِ مناظرہ کے جواب میں انھوں نے تاریخی مسیحیت کے خلاف نہایت تیز و تند حملے کیے ہیں:

"شاہزادۂ امن (عیسیٰ) کے پیروؤں نے ابتدا سے آج تک بوڑھے، جوان، مرد و عورت کو بے دریغ قتل کیا اور غارت گری، لوٹنا جلانا ان کا شیوہ رہا اور ہے۔ اور اس کرۂ ارض پر ان کے نائب پوپ، بطریق، اسقف، پادری اور بزرگانِ کلیسا، ان مسیحیوں کے جرموں کی منظوری دیتے رہے اور اکثر ان کے بدترین گناہوں اور جرموں کی مکمل معافی اور پاداش

سے نجات کا اعلان کرتے رہتے"۔ [۴۳]

انسانی تہذیب کی تاریخ کا بڑا المیہ عربوں کی دو مساعلوں میں ناکامیابی کی وجہ سے ہوا۔ اول یہ کہ انھوں نے مکمل طور پر عیسائیت کو مغلوب نہیں کیا جس کی وجہ سے مسلمانوں کا دُنیا کو مہذب بنانے کا مشن ناکامیاب ہو گیا۔

"عربوں کی دو ناکامیابیوں نے، پہلی قسطنطنیہ کے سامنے اور دوسری فرانس میں، دُنیا کی ترقی کو مدتوں کے لیے روک دیا اور صدیوں کے لیے گھڑی کی سوئی معکوس سمت میں گردش کرنے لگی.... نشاۃ الثانیہ تہذیب اور ذہنی آزادی کی نشوونما کم سے کم سات سو سال آگے بڑھ چکی ہوتی۔ ہم کو البیجنیوں اور ہوجیناٹوں کے قتل عام پر لرزہ براندام نہ ہونا پڑتا اور ٹیوڈروں اور پراکسٹیٹ کے ماتحت انگریز پروٹسٹنٹ، آئرلینڈ کے کیتھلکوں کے بہیانک کشت وخون پر کپکپاہٹ طاری ہوتی۔ نہ ہمیں کسی برونو یا سروٹیس کی بدنصیبی پر ماتم گسار ہونے کی ضرورت پڑتی۔ آٹوڈافے کی تاریخ: انکوئزیشن کے قتل عام، ایزٹیکس اور انکاس کے قتلہائے عام وجنگ تیس سالہ کا قصہ مع اپنی گوناگوں تباہیوں کے ــــ یہ سب ان کی داستانیں رہ جاتیں۔ اگر مسلمہ قسطنطنیہ فتح کرنے میں کامیاب ہو جاتا تو وہ تمام سیاہ اعمال آشوریوں، کامنینیوں اور پلائلوجیوں کی تاریخ کو داغدار نہ کرتے۔ رومیوں کے بازنطین کی گرفتاری کے خوفناک نتائج سامنے نہ آتے اور ان سب سے بڑھ کر ان ناپاک جنگوں کا پھوٹ پڑنا جن میں مسیحی یورپ نے ایشیائی قوموں کا گلا گھونٹنے کی کوشش کی تھی شاید کبھی رونما نہ ہوتیں.... بت شکنی کی تحریک بے نتیجہ ثابت نہ ہوتی اور مسیحی کلیسا کا عملِ اصلاح صدیوں پہلے مکمل ہو چکا ہوتا"۔ [۴۴]

بین الاقوامی اخلاقیات سے مکمل بے اعتنائی رومی ورثہ تھا جس کو تاریکی مسیحیت نہ بدل سکتی تھی اور نہ اس کی تطہیر کر سکتی تھی۔ برعکس اس کے مسیحی کلیسا نے

غارت گر بین الاقوامی بد اخلاقی کا عمل پورے ایک ہزار سال سے زیادہ تک اپنائے رکھا۔

"کلیسا کی اجازت سے شارلمین کے پہلے قتلِ عام سے لے کر بے ضرر امریکی اقوام کے قتلِ عام اور غلامی تک ـــــ بین الاقوامی فرائض اور انسانیت کے دعاوی کی خلاف ورزیوں کا مستقل اور ناقابلِ شکست سلسلہ آج تک جاری ہے ... انگلستان میں پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کر لینے کے بعد بزرگانِ کلیسا کے قید کرنے، داغنے، ہاتھ پاؤں توڑنے، جلانے اور شکنجوں میں کسنے کا سلسلہ کئی حکومتوں تک جاری رہا۔ اسکاٹ لینڈ میں ان لوگوں کا، مجرموں کی طرح، پہاڑوں پر شکار کیا جاتا تھا۔ ان کے کان جڑ سے اکھاڑ دیے جاتے تھے، گرم لوہے کی سلاخوں سے ان کو داغا جاتا تھا اور اُن کی انگلیاں زنبور کے ذریعہ اکھاڑ کر الگ کر دی جاتی تھیں، اور ان کی ٹانگوں کی ہڈیاں جوتوں کے اندر چور چور کر دی جاتی تھیں .... اور آج بھی مسیحی امریکہ میں ایک عیسائی نیگرو کو عیسائی سفید فام عورت کے ساتھ شادی کرنے کے جرم میں زندہ جلا دیا جاتا ہے۔ یہ ہیں وہ اثرات جو عیسائیت نے پیدا کیے۔"[۵۴]

اس زبردست حملہ نے امیر علی کے لیے تاریخی اسلام کی معذرت خواہانہ مدافعت کو آسان تر بنا دیا۔ تاریخِ اسلام کے بیشتر حصے میں ان کا یہی طریقِ نظر برابر کارفرما رہا، بجز چند مستثنیات کے مثلاً المتوکل کے امتیازات کے بارے میں جو اسی نقطۂ نظر کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اسلام نے خلوت پسندی اور تنگ نظری کا ابطال کیا ہے۔ اس نے اپنے درمیان دوسرے مذاہب کے پیروؤں کو ضمیر کی آزادی اور طریقِ عبادت کی پوری اجازت دی ہے۔ اس کے مختلف فرقوں اور طبقۂ اعلیٰ نے مذہب اور سیاست میں رواداری کی تبلیغ کی ہے۔ ہر مذہب اپنے دورِ فعال میں کسی نہ کسی منزل میں اپنے متبعین کے رجحانات کے باعث متشدد ہوتا ہے۔ اسلام کے ساتھ بھی یہی صورت رہی۔ عیسائیت میں عقیدہ کا فرق ایک جرم ہے مگر اسلام میں اس کی

نوعیت محض ایک حادثہ کی ہے۔ اگر اسلام میں سیاسی امتیازی شقوں کے متعلق کسی نوع کے تصورات ہیں بھی تو وہ ملاؤں کے حیلہ ہائے شرعی ہیں جو "مفاد پرست" سازشی سرداروں کے عزائم کے آئینہ دار ہیں۔ دار السلام اور دار الحرب کے تصورات اسی نوع کے ہیں لیکن یہ تصورات محض عیسائیوں کی عیسائیت اور کفر کے تصورات کے علی الرغم خیالات ہیں۔[۴۶]

اس سے اسلام میں عام طور پر ذمیوں کا سوال زیر بحث آجاتا ہے۔ اس نقطہ پر عیسائی مناظرہ طلب جماعت کے گزیدہ امیر علی یہ الزام لگاتے ہیں کہ انہوں نے اسلام کے خلاف مواد سے اپنے دلائل منتخب کیے ہیں۔ وہ ان تاریخی حقائق کا سامنا کرنے کے لیے تیار ہیں جو المتوکل نے غیر منصفانہ قوانین غیر مسلموں کے لیے وضع کیے ہیں۔ لیکن انہیں بھی وہ المتوکل کی ذاتی خباثت اور تعصب کی پیداوار سمجھتے ہیں اور یہ ایک ایسا نقطۂ نگاہ تھا جسے امیر علی بحیثیت شیعہ المتوکل کی ذمیوں کیخلاف قانون سازی سے مربوط کر سکتے تھے کہ اس نے حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے حسینؓ ابن علیؓ کے مقبرے کو غول بیابانی کی طرح مسمار کر دیا، معتزلین کو قتل کیا اور خود عیاشانہ اور غیر اخلاقی زندگی بسر کی۔[۴۷]

جہاں تک غلامی کے سوال اور اس کی اسلام میں حوصلہ شکنی کا تعلق ہے امیر علی کا موقف وہی ہے جو سید احمد خاں اور چراغ علی کا تھا۔[۴۸] لیکن امیر علی کا مناظرانہ انداز استدلال غلامی کے سوال کو نسلی رواداری سے منطبق کرتا ہے جب کہ اسلامی تہذیب دورِ متوسطہ اور موجودہ یورپ کی عیسائیت کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ قدر اور موثر ہو سکتی ہے۔ اسلام میں آج کا غلام کل کا وزیرِ اعظم ہوتا ہے۔ وہ بغیر تامل یا ناگواری کے اپنے آقا کی لڑکی سے نکاح کر سکتا ہے اور خاندان کا سربراہ بن سکتا ہے۔ کیا عیسائیت کوئی ایسی مثال پیش کر سکتی ہے؟[۴۹] اس تاریخی جائزے میں عباسیوں کے خلاف زنگیوں کی بغاوت (۸۷۰ - ۸۸۳ء) اور ان کی پوشیدہ اقتصادی اور سماجی تحریک بڑی آسانی سے نظر انداز کی گئی ہے۔

تعدد ازدواج اور اسلام میں عورت کے مقام کے الجھے ہوئے مسئلہ کی جانب

توجہ منعطف کرتے ہوئے انہوں نے عورت سے متعلق مسیحی راہبانہ نقطۂ نظر سے اپنے حملہ کا آغاز کیا ہے کہ شہوانیت مسیحی راہبانہ نقطۂ نگاہ سے خاص طور پر ایک معصیت ہے چنانچہ اس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ مطلق جواز ہے ــــ تاریخی عیسائیت میں طبقۂ نسواں پر جو غیر انسانی مظالم کیے گئے اور جن ذلتوں کا ان کو تختۂ مشق بنایا گیا رہبانیت ان کی وضاحت کرتی ہے۔ عیسائیت اور طبقۂ نسواں کے باہم تعلق کے بارے میں جتنا کم سے کم کہا جائے بہتر ہے۔ ابتدائی ادوار میں جب ادنیٰ و اعلیٰ، جاہل و عالم ہر نوع کے انسانوں کا مذہب صرف حضرت عیسیٰ کی والدۂ محترمہ کی تعریف و توصیف تک محدود تھا، عیسائی کلیسا نے جنس پر پابندی لگا رکھی تھی۔ یکے بعد دیگرے پوپ اور پادری عورتوں کی فحاشیوں، ان کے پُر معصیت رجحانات اور ان کے ناقابلِ بیان حسد، بغض و کینہ پر مسلسل لکھتے رہے۔ ترتولین اپنی تصنیف میں، جو عام جذبات کی عکاسی کرتی ہے، عورت کو "ابلیس کی گزرگاہ" شجرِ ممنوعہ کی مہر شکن قانونِ الٰہی سے ابا کرنے والی اور ظلِ الٰہ انسان کو تباہ و برباد کرنے والی گردانتا ہے۔ دوسری جانب ازمنۂ وسطیٰ کے مسلمانوں کے حرم کی تعریف میں فان ہیمر اسے ایک پناہ گاہ قرار دیتا ہے جہاں اجنبیوں کا داخلہ ممنوع ہے اور وہ اس لیے نہیں کہ عورتوں کی حرمت یا اعتماد میں کمی تھی بلکہ اس لیے کہ یہ طریقہ اس زمانے کے رواج کے مطابق تھا۔

امیر علی نے یورپی جانبازی پر عربوں کے معاشرتی اور ادبی اثرات کی تلاش میں نسبتاً محفوظ اساس پر قدم ثبت کیے ہیں۔ اگرچہ یہ بات واضح نہیں کہ مکمل طور پر یا کس حد تک وہ جولین ریبرا وغیرہ کی تحقیقات کے نتائج سے واقف ہیں۔ اسلام میں شجاعت و جانبازی کا موضوع امیر علی کی "ہسٹری آف دی سیرسنز" میں بار بار دہرایا گیا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ بنی امیہ اور بنی عباس کے ابتدائی دور کے کلاسیکی اسلام میں دانشور عورتوں کی پذیرائی پر زور دیتے ہوئے اور دورِ حاضر سے قریب مغربی تحقیق اور دورِ متوسط کی متوہمانہ غیر رواداری سے اس کا تقابل کرنے کی صورت میں بھی امیر علی محتاط اور محفوظ مقام پر ہیں۔ لیکن ان کا تقابلی علمِ معاشرت

اس وقت صحیح نقطۂ نظر سے بھٹک جاتا ہے جب وہ دورِ متوسط کے عیسائیوں کے طبقۂ نسواں کے ساتھ بدترین سلوک اور ناروا برتاؤ کا اسلام میں عورتوں کے ایک مثالی اور تاریخی مرتبے سے تقابل پیش کرتے ہیں جس کا کہیں وجود نہیں ہے۔

تعددِ ازدواج کے سوال پر امیر علی ایک مدافعتی تاریخی تناظر سے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی احکامات کا رجحان یہ تھا کہ اسلام میں جو یہ پرانی تاریخی روایت کے ذریعے موروثی طور پر آئی تھی پہلے اس کو محدود و مشروط کیا جائے اور بالآخر اسے بالکل ختم کر دیا جائے۔ انھوں نے چراغ علی کے اس استدلال کو نقل کیا اور دہرایا ہے کہ نکاح میں محبت کے ساتھ انصاف ضروری ہے۔ اس کے بعد وہ کچھ زیادہ روایتی موقف اختیار کرتے ہیں اور تعددِ ازدواج کے اخلاقی جواز کے ضمن میں وہ بعض مخصوص حالات اور تاریخی مواقع کا سہارا لیتے ہیں۔ روایت پسند اسلام میں عورتوں کی مزید کمزوریوں اور معذوریوں کو وہ تاریخی ورثہ قرار دیتے ہیں جنہیں فقہاء نے قبول کر کے مجبر کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں جن قرآنی احکامات میں عورتوں کی کوتاہیوں کی نشاندہی کی گئی وہ محض وقتی تھے اور عربوں کے اس دور کے مسائل سے متعلق تھے۔

وہ دبستانِ علی گڑھ کی طرح قرآن کے "وقتی" اور "دائمی" احکامات کے مابین امتیاز کے قائل ہیں یعنی تاویلی حل کے جسے جدید پسند بار بار اختیار کرتے ہیں۔ جسے وہ وقتی سمجھتے ہیں اسے صرف تاریخی رنگ دے کر قبول کر لیتے ہیں اور وہ خفیف سے خفیف جز جس میں اسلامی عقیدہ کی روح یا جوہر موجود ہے، اس کو انتخاب اور تشریح کے ذریعہ دائمی قرار دیتے ہیں۔ اسلامی ضابطہ خواہ کتنا ہی فرسودہ اور دقیانوسی کیوں نہ ہو، اس میں اتنی لچک ضرور موجود ہے کہ موجودہ دور کی ترقی پذیر ریاست کے دستور کی بنیاد بننے کے لیے اس پر ازسرِ نو نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ یہ دستور انسانی حقوق و فرائض کے معاملے میں لچک دار ہو سکتا ہے۔ بقول امیر علی کے اس میں ٹیکس اور محاصل کی گنجائش ہے۔ وہ قانون کے سامنے تمام باشندوں کی مساوی حیثیت پر زور دیتا ہے، خود حکومتی کے اصول کو مختص کر دیتا ہے اور منتظمہ کے عمال کو قانون کے

آگے جواب وہ قرار دیتا ہے جس کے خود دو اہم اجزا ہیں : مذہبی اجازت اور اخلاقی فرض ۔ انہیں دو عناصر کے باعث امیر علی کا دبستانِ علی گڑھ کے برعکس ، اجماع کے اصول کی جانب زیادہ جھکاؤ ہے جسے وہ اسلامی فقہ کا خاص اور صحیح سرچشمہ سمجھتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک اجماع سے مراد اجماعِ علماء نہیں ہے بلکہ عوام اور اشرافیہ کا اجماع ہے ۔ اس طرح وہ ایک ایسے تصور تک پہنچنے میں کامیاب ہوگئے جسے اقبال اور ان کے جانشین تکمیل کی منزل تک پہنچانے میں کامیاب ہوئے ۔ اس سلسلہ میں امیر علی کی رائے یہ ہے کہ اجماع کے ذریعہ شریعت اسلامی حاکم یا انتظامیہ حکومت کے لیے ایک دستوری اصولِ بندش اور گرفت مہیا کرتا ہے ۔ انہیں خلافتِ راشدہ میں ایک مثالی اسلامی ریاست کی اساس اور بنیادیں نظر آتی ہیں ۔ وہ اپنے شیعی خیالات کو پس پشت ڈال کر اس مثالی ریاست کو ایک تاریخی محور تصور کرتے ہیں جسے وسیع کیا جاسکتا ہے ، ترقی کی منزلوں تک پہنچایا جاسکتا ہے اور ایک جدید ترقی پذیر مملکت کی تعمیر میں کام میں لایا جاسکتا ہے ۔[۱۴۱]

آخر میں وہ انحطاطِ اسلام کے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔ اس ضمن میں ان کی توضیح شاہ ولی اللہ کی اساسی تشخیص یعنی اسلامی مسلک ، تصورِ کائنات اور طرزِ زندگی میں خارجی اور غیر متعلق بیرونی عناصر کا نفوذ ، تاریخ میں یہ ایک معینتی دائرہ کے اثرات مرتب کرتا ہے ۔ خلافت کی جانشین ریاستوں کی تباہیاں ، اسلام دشمنی کے باعث علاقائی ثقافتی عناصر کی تخریب کاریاں بھی اس زوال کا سبب بنیں ۔ اس کے علاوہ تاریخ کے علاقائی چیلنج اپنی جگہ پر تھے ۔ ہسپانیہ میں کیتھولک "تعمیرِ نو" کا مجنونانہ مذہبی تشدد اور اس کی بے لگام تباہ کاریاں ، شمالی افریقہ میں الموحدین کی سرکوبی میں لاطریقیت کی فتح ، وسطی ایشیا میں تیموری سلطنت کا انتشار ، ازبکوں کا عروج ، اٹھارویں صدی میں ایران میں وحشی غلزئی افغانوں کا صعود ، سلطنتِ عثمانیہ میں عقیم عسکریت جس سے ثقافتی جہاں آفرینی میں کوئی اضافہ نہیں ہوا ۔ اس سے بہت پہلے دارالاسلام کے مرکزی علاقوں پر منگولوں کی یورشیں ، اندھا دھند قتلِ عام اور نسلوں کو بیخ و بن سے نیست و نابود کرنے کے واقعات نے اسلامی ثقافت کے انتہائی

تخلیقی دور میں بڑی منظم ضرب کاری لگائی گئی۔

خدا بخش بھی جنہوں نے فان کریمر اور میز کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ کیا، امیر علی کی طرح، مغربی علوم کے مطالعہ کرنے والوں میں تھے، لیکن ان کا مسلک مغربی روایات کو تسلیم کرنے اور اُن سے چمٹے رہنے کا تھا اور اس لحاظ سے وہ امیر علی سے بالکل مختلف تھے۔

حالی اور تاریخی نظم

سید احمد خاں کی درخواست پر ان کے قریبی رفیق کاروں میں الطاف حسین حالی نے اپنی مشہور نظم مسدس "مد و جزر اسلام" ۱۸۷۹ء میں لکھی۔ یہ پہلی اُردو نظم تھی جو روایاتی کلاسیکی انداز سے مختلف تھی۔ اس سے ثقافتی نشاۃ ثانیہ اور سیاسی روحانیت کا آغاز ہوا۔ جنگِ آزادی (۱۸۵۷ء) تک انیسویں صدی میں اُردو شاعری میں چند ہی سیاسی نظمیں تھیں لیکن جنگِ آزادی کے فوراً بعد دہلی کی قسمت پر گریہ کناں، پُرجوش شہر آشوبوں کی ایک کھیپ سامنے آگئی جس میں اسلامی ثقافت کی بربادی کا، جس کا نمائندہ شہر کا دیدہ ور طبقہ تھا، رونا رویا گیا۔ ان نظموں میں، جو زیادہ تر نجی جذبات کی آئینہ دار تھیں، بہادر شاہ ظفر (۱۸۳۷ء تا ۱۸۵۸ء) آخری مغلیہ تاجدار کی غزلیں تھیں جسے باغیوں اور دہلی کے عوام نے ان کی مرضی کے خلاف زبردستی جنگ میں گھسیٹ لیا تھا۔ دہلی اندرونی خلفشار کے باعث بیرونی غاصبانہ تسلط کے آگے مجبور و بے بس ہوگیا اور دہلی کے کھنڈر دارالاسلام کی تباہی کی علامت بن گئے۔ مشہور مسدس میں حالی نے اسلام کے "جزر" پر گریہ کناں ماضی کی پُرشکوہ عظمت اور تابناکیوں کا ذکر بھی کیا ہے ___ کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں "حالی اس معاملہ میں سید احمد خاں سے واضح طور پر مختلف تھے کہ اُنہوں نے مسلمانوں سے ان کی اپنی شاندار تاریخ کا واسطہ دینے میں اسلام کے ماضی کی فخریہ تعبیرِ نو کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ یہ امر نہایت اہم ہے کیونکہ وہ پورے دورِ آئندہ میں مذہبی ترقی کے لیے بنیاد کا کام

کرتا ہے[۴۲]۔ مسدس کی اشاعت ہوتے ہی اردو شاعری میں، بہ استثنائے غزل، احیائے مذہب کی تحریک اور سیاسی رومانیت جو اس کے آفریدہ تھے، غالب رجحان بن گئے[۴۳]۔ یہ نظم سیاسی اور تعلیمی اور معاشرتی اجتماعات میں بلند آواز میں پڑھی جاتی تھی اور روزناموں اور ہفتہ وار رسالوں کے صفحۂ اول پر خطِ جلی میں اس کی اشاعت ایک رواج بن گیا؛ حتیٰ کہ حالی کو اس کے جا و بے جا استعمال پر احتجاج کرنا پڑا[۴۴]۔ مختصراً یہ کہ اس نظم نے سارے معاشرے میں سیاسی پراپیگنڈے کی ایک لہر دوڑا دی۔

مسدس میں دورِ حاضر کے اسلام کی غفلت اور کاہلی کا عرب جاہلیت کے اس نکمے پن اور کاہلی سے موازنہ کیا ہے جس میں بربریت اور درندگی بھی شامل تھی۔ ایامِ جاہلیت کے عرب کی ایک ہی نسل کے دوران کایا پلٹ ہو گئی اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ساتھ وہ آفاقی ثقافت کا گہوارہ بن گیا جنہوں نے کٹر اور انتہا پسند عرب ذہن پر خدا کی وحدانیت کا نقش مرتسم کر دیا لیکن ساتھ ہی اپنی ذات کو مرتبۂ الوہیت تک پہنچا دیے جانے کے خطرے سے محفوظ رکھنے کے لیے پورے حفاظتی اقدام بھی کر دیے۔ اسلام کی سیاسی توسیع تہذیب کی منطقی تاریخ سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔ اس نے اس خلیج کو پاٹ دیا جو اس سے قبل کی رومی، ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کے انحطاط اور نمایاں طور پر ٹکڑے ٹکڑے ہو جانے کے باعث پیدا ہو گئی تھی۔ تاریخ میں اسلام کا کردار سیاسی سے زیادہ رُوحانی اور ثقافتی تھا۔ اس نے یونانی سائنس کا احیاء کیا۔ اس نے دُوسری ثقافتوں سے جو عناصر عاریتاً لیے انھیں اپنی ثقافتی انفرادیت میں سمو لیا[۴۵]۔ عربوں کا یہ متعدی مادہ (Diaspora) دُور دراز ملکوں تک پھیل گیا۔ عرب جغرافیہ دانوں نے تمام معلوم برِاعظموں کی سیاحت کی۔ اشبیلیہ، غرناطہ اور قرطبہ کے آثارِ قدیمہ ان کے تہذیبی کردار کے شاہد ہیں۔ اسپین اور مسلمانانِ شرق نے ان علوم کو ترقی دی جو یورپ کو ورثہ میں ملے[۴۶]۔ اسلامی تہذیب کی تابانی و عظمت بلاکم و کاست اس وقت

تک قائم رہی جب تک اس کے پیرو اپنے پاک و صاف ایمان پر قائم رہے۔

لیکن جب بیرونی کثافتوں نے اسلام کو آلودہ کر دیا، خوش حالی اور عزت مفقود ہو گئے اور سائنس کا استعمال ختم ہو گیا۔ اسلام میں یہ اخلاقی اور روحانی انتشار ہندستان سے زیادہ اور کہیں محسوس نہیں ہوا۔ انحطاط پذیر، بے عمل، اپنے ملک کے لیے باعث ننگ، ہندوستان کے مسلمانوں نے عربوں کے باعزت ترکہ کی اہانت کی اور غداری کے مرتکب ہوئے۔ اپنے آقاؤں کی نگاہ میں قابلِ تعزیر اور غیر مسلم ہم وطنوں کی نظروں میں حقیر ہو کر وہ انتظامیہ، صنعت و حرفت کسی بھی شعبہ میں اپنا کوئی مقام پیدا نہ کر سکے۔ انہوں نے نہایت سختی کے ساتھ یورپ کی مثال قبول کرنے سے انکار کر دیا جو اپنی ان تھک کوشش اور مسلسل اقدام سے تمام دنیا پر چھا گیا تھا۔ ہندوستان کے مسلمان آج تک اپنے افلاس اور تباہ حالی پر قانع ہیں۔ اپنے اسلاف کے ناموس کی تجارت کرتے ہیں یا ادنیٰ درجہ کے کام کاج کرتے ہیں یا پھر گدائی کرتے ہیں اور بھوکے مرتے ہیں۔ پیشوں اور کاریگری میں ایمان داری برتنے کو اپنے دون مرتبہ سمجھتے ہیں۔ تجارت اور زراعت کو بہت پیچیدہ اور مشکل سمجھتے ہیں اور سرکار برطانیہ کی نوکری اُن کے تنگ نظر ملاؤں کی نظر میں شریعتِ اسلامی کے خلاف ہے۔[۳۴]

جب کوئی تہذیب زوال پذیر ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس کا اعلیٰ طبقہ قعرِ ذلت میں گرتا ہے۔ وہ مسلمان جو آج بھی صاحبِ حیثیت ہیں نہ اپنے ذرائع کو مجتمع کرتے ہیں اور نہ ناداروں کی مدد کرتے ہیں۔ علما چھپے ہوئے بھیک منگے ہیں اور اپنی مفلوک الحالی اور سطحی علمیت کی سودا بازی کرتے ہیں۔ غیر رواداری اور خشونت ان کا طرۂ امتیاز بن جاتا ہے اور بجائے اس کے کہ غیر مسلموں کو دائرۂ اسلام میں لائیں، روشن خیال مسلمانوں کو خارج از اسلام کرنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ وہ مذہب جو کسی زمانے میں اخلاقیات کا سرچشمہ تھا، ان لوگوں کے ہاتھوں میں عبادت و رسومات کا ایک کھلونا بن کر رہ گیا ہے جو اپنے مخصوص روایاتی توضیحات کو خدا اور اس کے رسولؐ کے سادہ اور صاف حرف و قول کے مقابلے میں زیادہ مستند سمجھتے ہیں۔

طبیب متروک یونانی مخزن الادویات سے چمٹے ہوئے ہیں اور جدید طبی سائنس کی اہم تحقیقات اور دریافتوں کو بالکل نظرانداز کر دیتے ہیں۔ شعرا جذباتی غلاظت میں لوٹتے رہتے ہیں اور ایک دیوالیہ سماج سے کاسہ لیسوں کی طرح آذوقہ چوس رہے ہیں۔ قصہ مختصر ہندوستان میں مسلم معاشرہ کی ناگفتہ حالت تاسف اور الم کی لامتناہی داستان ہے۔ برطانوی حکومت کے تحت ان کو آزادیٔ ضمیر اور روزگار کے انتخاب کے مواقع، جان و مال کا تحفظ، سفر کرنے اور دنیا دیکھنے کے مواقع اور آزاد اور مقابلے کے تجارت اور صنعت و حرفت کے پیشوں میں داخل ہونے میں کوئی دقت نہیں ہے۔ سید احمد خاں کی طرح کے قائد اور رہنما حاصل ہیں جو انہیں اس عارضی مد و جزر سے رہائی دلا کر نشاۃ الثانیہ سے ہمکنار کر سکتے ہیں لیکن اگر مسلم معاشرہ اپنے طور و طریق کی اصلاح نہیں کرتا تو ایک صبر شکن انجام یعنی مکمل تباہی اس کا مقسوم ہے۔

بعد ازاں حالی نے اپنی نظم کی قنوطیت کے سدباب کے لیے اس میں ایک ضمیمہ کا اضافہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم معاشرہ بے حس ہو چکا ہے۔ وہ اسلام کی عظمت و شکوہ کھو چکا ہے۔ وہ اپنی تاریخی عظمت سے محروم ہو گیا ہے لیکن اس زوال میں بھی ایک انداز اور شان تھی۔ وہ اب بھی اس کا دعویٰ کر سکتا تھا کہ اس کے درمیان ایسی چند ہستیاں موجود ہیں جو اس کی تقدیر کو پلٹ سکتی ہیں۔ ان ساکن اور جامد جوہڑوں میں نئی زندگی کے تموج کے آثار نمایاں ہیں۔ بہرنوع انحطاط کا کچھ احساس موجود تھا۔ یہ احساس اپنے ماضی کی شان و شوکت کی طرف نگاہ اٹھاتا تو اس کا سر شرم و ندامت سے جھک جاتا تھا لیکن تاریخ کی شاہراہ مختلف سطح کے نشیب و فراز سے گزر رہی تھی۔ قوم مسلم کو ماضی کی بلندیوں تک پہنچنے کے لیے مستقل اور سخت جدوجہد کی ضرورت تھی جو صرف بلندی کی طرف چڑھنے ہی سے حاصل ہو سکتی تھی۔ ہمارے اسلاف کسی برتر نسل کے نمائندے نہیں تھے۔ اسلام کی سیاسی سلطنت ہمیشہ کے لیے جا چکی تھی لیکن اس کا ذہنی ورثہ علم کی وساطت سے واپس لایا جا سکتا ہے جو انسان کے مادی ماحول اور زندگی کو منقلب کر سکتا ہے۔ اسلامی تاریخ میں تلاشِ علم،

بغداد، دمشق اور قاہرہ کے عظیم دبستانوں کی روح و روایت پر آج بھی اسلام کا ورثہ اور اُمید قائم ہیں۔ نظم اللہ تعالیٰ سے اس دعا پر ختم ہوتی ہے کہ وہ مسلمانوں کو ہدایت دے کہ وہ بنام پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم خود کو ایک بہتر اور زیادہ خوش و خرم مستقبل کے لیے تیار کریں جو تمام انسانیت کے لیے رحمت بن کر آئے اور تمام انسانوں کو مساوات کا درس دیا۔[۴۹]

حالی میں احیائے مذہب کا جو نشان ملتا ہے وہ کسی حد تک تخلیقی حرکت کے تحت ہے۔ شبلی کی نظموں میں احیائے مذہب کی منہ بولتی تصویریں ہیں اور ماضی پرستی مبالغہ کی حد تک بڑھی ہوئی ہے۔ ان کی اکثر چھوٹی چھوٹی تاریخی نظمیں بتاتی ہیں جن میں تاریخی اسلام میں اتحادِ ملّی اور عدل و انصاف کی مثالوں کی تصویر کشی کی گئی ہے، جیسا کہ ان کی نہایت سنجیدہ تاریخی تصنیف میں ملتا ہے۔ خلیفہ عمرؓ نہ صرف ایک مثالی حکمران کی صورت میں سامنے آتے ہیں بلکہ عدل کی قدر کو اسلامی ثقافت کا عطیۂ کبیر قرار دیتے ہیں۔[۵۰] شبلی ہی سے نظم میں غم و غصہ اور احتجاج کے اظہار کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ شبلی نے مغربی سلطنتوں کی ان چیرہ دستیوں اور ظلم و استبداد کے خلاف نظمیں لکھیں جو انھوں نے مراکش، فارس اور سلطنتِ عثمانیہ پر بیسویں صدی کے پہلے عشرہ میں ڈھایا اور اس پر برطانوی حکمتِ عملی کے خلاف بھی جو بیرونِ ہند مسلم مفادات کی حفاظت میں ناکامیاب ہوئی۔

سیاسی نظم نے ظفر علی خاں کی پُرجوش صحافتی شاعری کا روپ اختیار کیا اور اُن کے اخبار "زمیندار" کی ہر دل عزیزی میں اس کا خاص حصہ تھا۔ اس میں ذاتی موقف کی آئے دن کی تبدیلی اور بلا جواز سب و شتم کا نقص موجود تھا۔

کم و بیش اور زیادہ متوازن سیاسی شاعری میں خواہ وہ ادبی ہو یا صحافتی، ۱۹۰۰ء سے ۱۹۱۸ء تک، متعدد شعراء کا موضوع بین الاقوامی اسلامی کرب و بے قراری رہا جو کہ فارس کی مجوزہ تقسیم، فرانسیسیوں کا شمالی افریقہ پر تسلط اور حکومت کی توسیع اور خاص طور پر اٹلی کا طرابلس پر قبضہ اور ۱۹۱۲-۱۳ء کی جنگ بلقان کے

سبب پیدا ہو گیا تھا[۵۱] ـــــ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۹ء کے دوران اُردو شاعری میں انور پاشا بطور ایک ہیرو اور ترکی مسلک کے نمائندے کی حیثیت سے اُبھرے۔ پہلی جنگِ عظیم کے دوران یہ موضوع دب گیا اور طنزیہ، تیکھا اور مرموزی ہو گیا، لیکن ۱۹۱۹ء میں وہ نہایت شدت کے غیظ و غضب کے ساتھ اُبھرا۔

اس سیاسی رومانیت کے مقابلے میں جسے عام ہردلعزیزی حاصل تھی تحریکِ خلافت کے علمبردار محمد علی اور حسرت موہانی کے جذبات کا، (جو سالہا سال تک برطانوی جیل خانوں میں بند رہے) اظہار پُروقار اور دھیمے لہجے میں ہوتا تھا[۵۲] ـــــ غزل کے روایاتی مواد کے نوادرات میں، ذاتی مصائب سیاسی قول و حکمت اور باضابطہ مقررکردہ آدرش کا تجربہ منصۂ شہود پر آیا اور شاعرانہ زبان میں جگمگا اُٹھا۔ حیاتِ نو کی خیال آفرینی جو ہر دَورِ جَور کے بعد آتی ہے، اس کے ذریعے سے سیاسی مصائب رجائیت میں مبدل ہو گئے جس کی جڑیں جذبات کی جگہ وثوق اور یقینِ کُلّی میں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

سیاسی طنز نگاروں میں اکبر الٰہ آبادی (۱۸۴۶ء تا ۱۹۲۱ء) اپنے کیرئر کے طویل عرصہ میں خاص مقام کے حامل تھے۔ ایک بے رحم طنز نگار ہونے کے ساتھ ہی ساتھ وہ غیر معمولی قُدرتِ نظم گوئی، لفظوں سے کھیلنے اور ذو معنویت، نازک اور لطیف کاٹ، چوٹ اور طعن کی صلاحیت اور نہ دبنے والے بے اختیار مزاح کی قدرت رکھتے تھے۔ اُنھوں نے اپنی یہ تمام پُرلطف صلاحیتیں، بخیلی قدامت پسندی پر قائم رہنے میں استعمال کیں۔ اگرچہ برطانوی حکومت کی انتظامیہ میں عدالتِ خفیفہ کے جج تھے اور غالباً اطاعت شعار سول ملازم تھے لیکن ہر یورپی یا یورپ زدہ شے، ہر جدید یا جدید ساختہ ادارہ ان کے تمسخر کا نشانہ بنا رہا۔ باوجود اس کے وہ دل سے جس ثقافت کے پرستار تھے اس کے روایاتی مظاہرات کی نقش بر دیوار اور عیاں بدنصیبی کا احساس رکھتے تھے۔ ان کی طنزیات کے پیشِ نظر یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کہاں تک اس نامصالحانہ قدامت پرستی کے قائل تھے جس کا اظہار اُنھوں نے اپنی شاعری میں کیا ہے۔ اُنھوں نے سید احمد خاں اور علی گڑھ کالج کا مذاق اُڑایا لیکن ان کی وفات

پر ان کی خدمات کا شاندار اعتراف کیا۔ انھوں نے اپنی اولاد کو مکمل مغربی تعلیم دلوائی۔ اپنی سنجیدہ نظموں میں ان کا لہجہ اعتدال پسندانہ تھا جن سے بہیم بدلنے والی دُنیا میں مستقبل کی دُنیا کے ناگزیر احتیاجات کی اہمیت اور ماضی کی اقدار کے قائم رکھنے کا توازن سامنے آتا ہے[۵۴]۔

آخر میں اقبال کی منظومات میں سیاسی شاعری نے بلندیوں کو چھو لیا اور ایک ایسا حرکی دباؤ حاصل کیا جس کی تاریخِ اسلام میں کوئی نظیر نہیں ملتی کیونکہ یہ اقبال کی شاعرانہ فطانت کی شفاف وبلوریں خصوصیت ہی تھی جس نے سیاسی فلسفہ کی شکل میں مسلم ہندوستان کو خود شناسی اور قومی خود آگاہی کا وہ مقیاس عطا کیا جس نے قوم اور مملکتِ پاکستان کی تخلیق کی۔

حواشی

۱ ندوۃ العلماء کی کانگریس میں پہلا خطبہ، ۱۸۹۵ء، رسائل (امرت سر ۱۹۱۱ء) ص ۱ تا ۳۶

۲ شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی، سیرت النبیؐ (۱۹۵۳ء-۶۲) اول، ۷-۱۲

۳ ایضاً، صفحات ۴۴-۴۷، ۵۷-۵۸

۴ ایضاً، صفحات ۹۵-۹۷، ۱۰۰-۱۰۱

۵ الفاروق (اعظم گڑھ ۱۹۲۲ء) مختلف اوراق

۶ حقوق الذمیین، در رسائل صفحات ۵-۲۸

۷ ایضاً، ص ۲۷-۳۰

۸ ایضاً، ص ۳۱-۳۹

۹ الجزیۃ، رسائل ص ۶-۷

۱۰ ایضاً، ۷-۱۵

۱۱ علم الکلام (۱۹۲۲ء) ص ۳-۴، ۳۰-۳۱، ۵۹-۶۰

۱۲ سیرۃ النعمان، مختلف اوراق اور علم الکلام، ص ۱۹۰-۱۶۲

۱۳ـ الغزالی (۱۹۲۲ء) ص ۱۲۱ - ۱۲۳

۱۴ـ ایضاً، ص ۱۲۰ - ۱۲۶، ۱۳۰ - ۱۳۹، ۲۲۵

۱۵ـ سوانح مولانا روم (۱۹۳۸ء) ص ۱۷۴ - ۱۷۵

۱۶ـ ایضاً، ص ۱۷۶

۱۷ـ حالی: حیاتِ جاوید، اوّل، ص ۱۴۳؛ امیر علی کی حیات و کردار کا ایک خاکہ، دیکھیے؛
امیر علی از، ڈبلو۔ سی۔ اسمتھ، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد دوم (ا) ۴۴۲ - ۴۴۳

۱۸ـ حالی، حیاتِ جاوید (ا) ص ۱۴۳:

۱۹ـ آغا خان، یادداشتیں (۱۹۵۴ء) ص ۱۰۴

۲۰ـ ان کے خط کا متن بنام عصمت پاشا (انونو) در آر آئی آئی اے، سروے آف
انٹرنیشنل افیئرس ۱۹۲۵ء (۱۹۲۷ء) ضمیمہ (ا) ص ۵۷۱ - ۵۷۲ تفصیلات کے لیے دیکھیے
باب ششم۔

۲۱ـ احمد امین، زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث (قاہرہ ۱۹۴۸ء) ص ۱۳۹ - ۱۴۵ -

۲۲ـ امیر علی، دی اسپرٹ آف اسلام (۱۹۶۱ء) صفحات ۳۷، ۱۰۳ - ۱۰۵، ۲۹۳؛ اے شارٹ
ہسٹری آف سیریسنز (۱۹۶۱ء) ص ۲۰ - ۵۴

۲۳ـ اسپرٹ آف اسلام، ص ۱۲۲ - ۱۳۶

۲۴ـ شارٹ ہسٹری آف سیریسنز ص ۴۵ - ۴۸، ص ۷۰ - ۸۹؛ اسپرٹ آف اسلام ص ۴۴۱ -
۴۸۷

۲۵ـ اسپرٹ آف اسلام، ص ۱۷۲

۲۶ـ ایضاً، ص ۱۷۸ وغیرہ؛ ایتھکس آف اسلام، (۱۸۹۳ء)، ص ۴ - ۲۹ دی ماڈرنٹی آف اسلام،
اسلامک کلچر (ا) (۱۹۲۷ء) ص ۱ - ۵

۲۷ـ اسپرٹ آف اسلام، ص ۶۴

۲۸ـ ایضاً، اس آخری نکتہ پر حوالہ ای رینن، Vie de Jesus (پیرس ۱۸۹۷ء) ص ۱۷ -

۲۹ـ اسپرٹ آف اسلام، ص ۸۱ - ۸۲، ۱۲۱

۳۰ے ایضاً، ص ۲۲

۳۱ے ایضاً، ص ۱۸۳

۳۲ے ایضاً، ص ۲۰۲-۲۰۳ اور دیگر صفحات

۳۳ے ایضاً، ص ۸۷

۳۴ے ایضاً، ص ۳۹۸-۳۹۹

۳۵ے ایضاً، ص ۲۱۱، ۲۱۹

۳۶ے ایضاً، ص ۲۱۱ - ۲۱۳، ۲۱۸

۳۷ے اسپرٹ آف اسلام، ص ۲۷۵

۳۸ے ایضاً، ص ۲۶۲ بہ حوالہ مضمون چراغ علی در تہذیب الاخلاق، ص ۱۱۸

۳۹ے ایضاً، ص ۲۶۴

۴۰ے ایضاً، ص ۲۰۲ - ۲۰۳

۴۱ے اسپرٹ آف اسلام، ص ۲۵۱، ص ۲۷۸ - ۲۷۹

۴۲ے اسمتھ، ماڈرن اسلام ان انڈیا، ص ۳۸

۴۳ے مسلم مشرق میں غزلیہ شاعری کی ہئیت۔

۴۴ے مکاتیب، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، ص ۴۹ - ۵۲

۴۵ے مسدس (۱۹۳۵ء) ص ۱۵ - ۱۹، ص ۲۴ - ۳۲

۴۶ے حالی کا متعارفہ اسپین کا مسلک بہت جلد ہندوستان کی اسلامی تاریخ اور احیائے ملت کی سیاسی روحانیت میں غالب رجحان بن گیا۔ دیکھیے عزیز احمد،

Islam d'Espagne et d'Inde Musulamane Moderne

Etudes d'Orientalisme dediees a la memorie de Levi - Provencal

پیرس (۱۹۶۲ء)، (II)، ۴۶۱۰ - ۴۷۰ ؛ اسمتھ، ص ۳۸، ص ۶۱ - ۶۲

۴۷ے مسدس، صفحات ۴۲ - ۴۳، ۴۶، ۴۷ - ۵۱

۴۸ے ایضاً، ص ۵۸ - ۸۳

۴۹ے ایضاً، ص ۸۹ - ۱۲۱، ص ۱۲۸ - ۲۹

۵۰ے شبلی نعمانی، کلیات (اردو)، (اعظم گڑھ، ۱۹۲۱ء) وغیرہ۔

۵۱ے مختلف مجموعوں میں شامل ہے مثلاً ایاسس برنی مرتبہ، معارف ملت (۱۹۲۴ء) ۶ جلدیں؛ جذبات حریت (لاہور، ۱۹۲۱ء)؛ شان الحق حقی، نشید حریت؛ (کراچی، ۱۹۵۰ء)

۵۲ے محمد علی، کلام جوہر (دہلی، ۱۹۳۸ء)؛ فضل الحسن حسرت موہانی، کلیات (حیدرآباد، ۱۹۴۳ء)

۵۳ے اکبر الہ آبادی، کلیات (کراچی ۱۹۵۲ء)

پانچواں باب

روایاتی احیاءِ مذہب

عظیم مکاتب

انیسویں صدی کے مسلم ہندوستان میں مذہبی تعلیم کے تین بڑے مراکز تھے۔ ان میں سے سب سے زیادہ معروف و مشہور دہلی میں شاہ ولی اللہ کا مدرسہ تھا جہاں ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اور ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق، شاہ ولی اللہ کی روایت کے مطابق، نظری اساسیت کی نسبت انتخابی روایت پسندی پر زور دیتے تھے۔ ان تعلیمی مراکز میں سب سے قدیم مدرسہ، جو معاشرت اور سیاست سے عملاً بالکل بے تعلق ہو کر صرف اکتساب علم کی طرف متوجہ رہا، فرنگی محل لکھنؤ کا مدرسہ تھا اور تیسرا خیر آباد کا تربیتی اور تعلیمی مدرسہ تھا۔ دہلی میں ساری توجہ قرآن کی تفسیر اور حدیث کی جانب دی جاتی تھی۔ فرنگی محل نے سولہویں صدی کی ماورالنہری عقلیت پسندی اور فقہ پر توجہ مبذول رکھی اور متصوفانہ رجحان کے ذریعہ اُسے متوازن رکھا۔ خیر آباد نے ازمنۂ وسطیٰ کے فلسفہ اور منطق کے مطالعہ پر خاص توجہ دی۔[1]

تحریکِ مجاہدین کی ناکامی کے بعد، شاہ محمد اسحاق کے مکہ ہجرت کر جانے سے ولی اللٰہی مدرسہ کو انتظامی طور پر سخت نقصان پہنچا۔ — اس کا مقصد اور قوتِ عمل ان اللہ والوں اور عالموں کے ذہنوں اور تصنیفوں میں البتہ قائم رہا جنہوں نے یا تو دوسرے مکاتیبِ فکر سے رشتہ استوار کر لیا تھا یا گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی اور ساری توجہ علماء کی ایک نئی نسل کی تخلیق کی طرف مرکوز کر دی جو نئے ماحول میں ولی اللٰہی روایت کے عناصر کی نشوونما کر سکیں۔ ان علماء میں سے ایک مملوک العلی تھے جنہوں نے برطانوی امداد سے چلنے والے دہلی کالج کے تعلیمی عملے میں ملازمت اختیار کر لی تھی اور جنہیں علاوہ دیگر حضرات کے سید احمد خاں اور ان کے روایت پسند مخالف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی کو تعلیم دینے کا فخر حاصل تھا جنہوں نے بعد میں دیوبند کا تعلیمی اور تربیتی ادارہ قائم کیا۔ یہ دونوں ولی اللٰہی مکتبہ کے ایک اور بزرگ مولانا امداد اللہ کے بھی شاگرد تھے، جنہوں نے کچھ عرصہ تک شاہ محمد اسحاق کی پیروی میں حجاز میں جلاوطنی اختیار کر لی تھی۔ مولانا امداد اللہ اور انکے دونوں تلامذہ نے ۱۸۵۷ء کی رستخیز میں بھی حصہ لیا تھا لیکن چونکہ اُن کے خلاف کوئی الزام ثابت نہیں ہو سکا اس لیے ان کے خلاف سنگین کارروائی نہیں کی گئی۔[۴۷]

جنگِ آزادی کے بعد مسلم معاشرہ کی تعمیرِ نو کے دور میں مولانا محمد قاسم نانوتوی اور علماء کے ایک گروہ نے یہ طے کیا کہ قصبہ دیوبند میں جو دہلی سے قریب تھا، ایک دینی مدرسہ قائم کیا جائے جس میں عام دینی تعلیم اور بالخصوص ولی اللٰہی مکتبہ کے کچھ عناصر کو ملا کر تعلیم دی جائے۔ سید احمد خان کے ایم اے او کالج علی گڑھ کے مدارج کھلنے سے چند سال پہلے ہی دیوبند میں ۱۸۶۷ء میں تعلیم کا آغاز ہو گیا۔ جیسا کہ مولانا عبید اللہ سندھی نے لکھا ہے کہ یہ دونوں ادارے ولی اللٰہی دینی ورثہ کے دو رُخ تھے۔[۴۸]

دیوبند کے مدرسہ کے بانیوں نے ولی اللہ کے راسخ الاعتقادی کے عناصر پر زور دیا اور علی گڑھ کے قیمتوں نے دینی تفکر پر توجہ کی۔ علمائے دیوبند کا اذعان اشعریوں اور ماتریدی مکاتیب سے متعلق تھا اور فقہ میں کٹر حنفی تھے۔[۴۹]

دارالعلوم دیوبند کے قیام کے مقاصد جیسا کہ مولانا نانوتوی اور ان کے عمر بھر کے رفیق مولانا رشید احمد گنگوہی نے واضح کیے ہیں یہ تھے کہ عام مسلمان اور عالم کے

درمیان ازسرِنو ربط قائم کیا جائے اور ملتِ مسلمہ کی اساسی ثقافتی اور مذہبی شناخت کی ازسرِنو تشکیل کی جائے۔ علومِ جدیدہ کو خارج کرکے روایاتی نصابِ تعلیم مرتب کیا گیا۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ایک ایسے دَور میں جس میں جدید طبعیاتی علوم اور معقولات بڑی آسانی سے سرکاری اداروں میں حاصل کیے جاسکتے ہیں اور روایاتی علوم اور منقولات غیر متوقع طریقہ پر مفقود ہوتے جارہے ہیں، مسلم قوم کی تکمیل کا انحصار صرف اس پر ہے کہ روایاتی ورثہ کو محفوظ کیا جائے۔ دورِ متوسط کے عقلی علوم کے قدیم اسلامی نصابِ تعلیم کو عام طور پر قبول کرلیا گیا تاکہ یہ نصابِ تعلیم دورِ متوسط کی اسلامی اور دورِ جدید کی مغربی عقلیت پسندی کے مابین ایک پُل کا کام دے سکے اور اگر کوئی طالبعلم چاہے تو اپنی دینی تعلیم مکمل کرکے کسی جدید اسکول یا یونیورسٹی میں داخلہ لے سکے۔ اس طرح کم سے کم دیوبند نظریاتی طور پر ابتدا ہی سے خود کو جدید مغربی وضع کے اسکولوں کا ابتدائی اور امدادی جزو سمجھتا تھا نہ کہ ان کا حریف۔ لیکن یہ نظریہ گنتی کی چند مثالوں کے علاوہ، شاذ و نادر ہی عملی جامہ پہن سکا جس کا سبب دیوبند کے نصابِ تعلیم کی مدت تھی۔ جدید علوم اس بناء پر نصابِ تعلیم سے خارج کر دیے گئے تھے کہ اس طرح مطالعہ کا دائرہ غیر ضروری حد تک وسیع ہوجائے گا اور اس کا بھی امکان ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ یہ نہ چل سکے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی تو زمانۂ وسطیٰ کے علومِ معقولات کو بھی درس میں شامل کرنے کے خلاف تھے۔

موجودہ دُنیائے اسلام میں باستثنائے الازہر، دارالعلوم دیوبند کو روایتی دینی درس گاہ بننے اور بے مثال اعلیٰ درجہ کا امتیاز حاصل کرنے میں کامیابی ہوئی۔ اس نے اجتماعی طور پر دہلی، لکھنؤ اور خیرآباد تینوں کی روایات کو اپنے اندر سمولیا۔ اس کے نصاب میں عربی اور فارسی قواعد، ادب اور علمِ عروض، تاریخِ اسلام، منطق، عرب یونانی فلسفہ، علم الکلام، جدلیات، علمِ مباحثہ، اُقلیدس، علمِ ہیئت و فلکیات، عرب یونانی طب، اصولِ فقہ، حدیث اور تفسیر شامل تھیں۔ یہ نصاب ابتدائی دور میں دس سال پر محیط رہا لیکن بعد میں اسے چھ سال کر دیا گیا۔ پورے نصاب میں ایک سو چھ کتابیں اور متون شامل تھے

اور طلبہ کے مدارج کا تعین بجائے سالوں کے ان کے زیرِ مطالعہ کتب کے مطابق کیا جاتا تھا۔[۵۲]

مسلم عوام کے مسائل سے فقہی فتووں یا فیصلوں کے لیے ۱۸۹۲ء میں ایک "شعبۂ افتاء" قائم کیا گیا جس کا دائرہ قانون، مسائل، رسوم کے دقائق، معاشرتی یا سیاسی نیز ان پنچایتوں اور سرکاری عدالتوں کے فیصلوں پر نظرثانی کرنے کے حق پر محطوی تھا جو اسلامی شخصی اور خاندانی قانون سے متعلق ہوتے تھے۔ ۱۹۱۱ء سے ۱۹۵۱ء کے عرصہ میں تقریباً ایک لاکھ پچاس ہزار فتوے دیوبند کے شعبۂ استفتاء سے صادر ہوئے۔[۵۳]

مدرسۂ دیوبند کے بانی محمد قاسم نانوتوی (وفات ۱۸۷۹ء) اپنے ابتدائی حالاتِ زندگی اور تصانیف کی روشنی میں ایک کامل و جامع عالمِ دین ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت زیرک و دانشمند اور جاذبِ توجہ شخصیت کے مالک تھے۔ ممکن ہے کہ وہ دہلی کالج میں داخل ہوئے ہوں لیکن چونکہ ان کی بعد کی حیاتِ علمی اور تصانیف میں کہیں بھی جدید علوم اور جدید منہاجیات کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا، اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ بجائے کالج کے وہ خانگی اور انفرادی طور پر مملوک العلی سے درس لیتے تھے۔ وہ ایک روایات پسند عالم تھے اس لیے وہ نہ صرف علی گڑھ کے نظری رجحان کے جدت پسندوں کے مخالف تھے بلکہ اہلِ حدیث کے بھی خلاف تھے جو چاروں ائمہ کے مکاتیبِ فکر کے اسناد کے منکر تھے اور ان کا استخفاف کرتے تھے۔

سید احمد خان نے تفسیر کے متعلق جو پندرہ اصول منضبط کیے تھے اور مولانا نانوتوی نے جو انہیں مسترد کیا یا غلط ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس طرح وہ ان اصولوں کے بارے میں ایک مسلم حنفی فقیہہ اور اس کے دینی نقطۂ نظر کی بالواسطہ توثیق کرتے ہیں۔ علی گڑھ کی جدیدیت کے خلاف دیوبند کے ردِ عمل کا یہی لب لباب ہے۔[۵۴]

مولانا نانوتوی کے بہت قریبی رفیقِ کار مولانا رشید احمد گنگوہی، جنہوں نے علی گڑھ کے مصلح سے رابطہ قائم کرنے سے انکار کر دیا تھا، ولی اللہی اساسیت سے خاص طور پر قریب تر تھے اور سید احمد خان کی نظری فطرتیت (نیچرل ازم) کے شدید مخالف تھے۔

وہ سید احمد خان کو مسلمانوں کا بہی خواہ ماننے پر تو تیار تھے لیکن ان کے مذہبی خیالات کو اسلام کے لیے سمِ قاتل سمجھتے تھے۔ سید احمد خان سے قطعی لاتعلقی کے اظہار میں ہندستان میں مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی کا رد بھی شامل تھا، اور ساتھ ساتھ ایک عالمِ دیو بند کا، انڈین نیشنل کانگریس اور ہندوؤں کے ساتھ اتحاد کرنے کا، سب سے پہلا فتوٰی بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس اتحاد سے نہ تو اسلام کے مذہبی قانون پر کوئی آنچ آئے اور نہ مسلم قوم کی اہانت اور تذلیل ہو۔[۵۸]

ایسے معاشرتی مسائل مثلاً بیواؤں کا عقدِ ثانی، عورتوں کے قانونی حقوقِ وراثت اور ہندوؤں سے مستعار اقتصادی طور پر تباہ کُن رسومات کا رد وغیرہ کے ضمن میں دیوبندی جماعت تحریکِ مجاہدین کے اساسیت پسندانہ نظریات پر کاربند تھی۔ بدعت کے ابطال اور سُنت کے قیام و استحکام کے معاملے میں ان کی آرا، سید احمد خاں کے ماقبل جدیدیت کے دور سے مختلف نہیں تھیں۔ بقول مولانا نانوتوی سنت میں کسی قسم کی تبدیلی، اضافہ یا استخراج بدعت کا مترادف ہے۔ کسی مُسلمہ اذعان یا مذہبی رسم میں تحریف سب سے بڑی بدعت ہو سکتی ہے۔ دینی اصول یا فروع میں تبدیلیاں بالترتیب بدعتِ کبیرہ و بدعتِ صغیرہ سے تعبیر کی جا سکتی ہیں۔[۵۹]

دیوبند کی غیر اساسیت ولی اللہ اور وہابیوں کے مسترد و ناپسند کردہ اشغال پر مشتمل تھی، مثلاً بزرگوں کے مزارات کی زیارت، اور ان کی اہلیتِ شفاعت میں یقین رکھنا۔ یہ غیر اساسیت ایک تو شاہ ولی اللہ کی ان مساعی کی تردید میں مولانا نانوتوی کے ہاں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے جو شاہ ولی اللہ نے مختلف فقہوں کے مابین قانونی نظام کو مربوط کرنے کے سلسلے میں کی تھیں اور دوسرے امام ابو حنیفہ کے مکتبۂ فکر سے مولانا نانوتوی کی شدید وابستگی میں بھی نمایاں ہے۔

مولانا نانوتوی، جو اپنے وقت کے زبردست مقرر تھے، خلافِ اسلام عیسائی اور ہندو آریہ سماجی مناظرین دونوں سے مذہبی مناقشات سے متعلق عام مناظروں میں پیش پیش رہتے تھے۔ ۱۸۷۶ء میں انھوں نے ایک مذہبی میلے میں شرکت کی جس میں

اُن کا خاص مدِمقابل پادری تارا چند تھا جو ہندو سے عیسائی ہُوا تھا ۔ انھوں نے آریا سماج تحریک کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو بھی مناظرہ کی دعوت دی تھی[۲۱] ـــ گہری یک قومی ہمدردیوں کے باوجود، دیوبند ایک بار پھر مذہبی تنازعات کے اکھاڑے میں اس وقت داخل ہوگیا جب آریہ سماج نے ۱۹۲۶ء میں عامۃ المسلمین کو ہندو مذہب اختیار کرنے کی شُدھی اور سنگھٹن تحریکیں چلائیں۔

تصوف کے عام تجربات میں دیوبندی علماء فرنگی محل کے علماء کے دوش بدوش راسخ العقیدہ صوفیوں کا احترام کرتے تھے اور وہابیوں کے خلاف تھے ۔ مؤخر الذکر کے برعکس دیوبندی علماء، انبیاء اور درویشوں کی وفات کے بعد ان کی جسمانی بقا اور ان کی ارواح و اجسام کی لافانیت میں یقین رکھتے تھے ۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کے مسئلہ پر، غالباً مرزا غلام احمد قادیانی بانی فرقۂ احمدیہ کے دعویٔ نبوت کے ردِ عمل کے نتیجہ میں، سخت راسخ العقیدہ تھے ۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ختمِ نبوت کی حقیقت تین عناصر پر دال ہیں ۔ تصورِ مرتبہ، تصورِ تاریخِ مسلسل اور تصورِ مکاں ۔

محمود الحسن (۱۸۵۰ء - ۱۹۲۱ء) مولانا نانوتوی اور مولانا گنگوہی کے بعد آنے والی نسل میں سب سے زیادہ ممتاز شخصیت ہیں ۔ ان کی قیادت میں دیوبند نے عالمگیر شہرت حاصل کی اور اسلامی دنیا کے دوسرے ملکوں سے طلبہ اس کی جانب رجوع کرنے لگے اور ۱۹۱۰ء کے بعد علی گڑھ اور دیوبند کے مابین جو خلیج حائل تھی وہ اس حد تک ضرور کم ہوگئی کہ علماء کا آپس میں تبادلہ ہونے لگا لیکن ۱۹۲۰ء میں مولانا محمود الحسن، مولانا محمد علی اور تحریکِ خلافت کے دیگر اراکین کی طرح، اس بات پر سخت برہم تھے کہ علی گڑھ کی مالیات کا انحصار حکومت کی مالی امداد پر ہے جس کے نتیجے میں اس ادارے کے منتظمین حکومت کے پابند اور تابع دار ہوگئے ہیں۔ اسی کے باعث جامعہ ملیہ اسلامیہ (مسلم نیشنل یونیورسٹی) کا قیام عمل میں آیا جس نے علی گڑھ کی روایتِ اطاعت شعاری کی روش سے کنارہ کشی اختیار کی۔

محمود الحسن کو علی گڑھ سے دوسری شکایت قدیم روایتی نوعیت کی تھی کہ وہ اپنے طلبہ میں عیسائی ثقافت کی ترویج کر رہی تھی اور ان میں ملحدانہ تشکیک پھیلا رہی تھی۔

علی گڑھ تحریک کے برعکس جہاد کے مسئلے کے متعلق محمود الحسن کا رجحان کلاسیکی اور غیر معذرتی تھا یعنی "انسانی معاشرت کی بہتری اور بہبود کے لیے وہ عین ضروری تھا"۔ انڈین نیشنل کانگریس کی سیاسی تحریک نے ہنوز انقلابی رنگ اختیار نہیں کیا تھا کہ پہلی جنگِ عظیم سے پہلے مسلم ہندوستان کو ایک لائحۂ عمل اور دعوت دینے کا سہرا محمود الحسن کے سر رہا۔ انہوں نے اس مقصد کے لیے شمال مغربی سرحد میں دینی مدارس کا ایک سلسلہ قائم کر دیا اور اپنے اشتعال پیدا کرنے والے نمائندے خاص طور پر عبید اللہ سندھی کو افغانستان بھیجا۔

اس دوران دیوبند نے اسلامی دُنیا کے ممتاز و معروف دینی مدارس میں نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ رشید رضا نے یہاں کا دورہ کیا اور علمائے الازہر سے اس کے روابط قائم کیے۔ ۱۹۴۷ء میں اس کے ۳۵۰ طلبہ میں سے پچاس غیر ملکی تھے جو جنوبی افریقہ، ملایا، وسطی ایشیا، افغانستان اور ایران سے آئے تھے۔ عبد الرزاق، جو بعد میں افغانستان کے قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہوئے، دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔ بیسویں صدی کے ربع ثانی میں اندرونِ ملک علماء کی کثیر تعداد اسی مدرسہ کی پیداوار تھی۔ مولانا اشرف علی تھانوی، جنہوں نے کم تعلیم یافتہ طبقہ میں روایاتی اسلام کو مقبول بنایا، ان کی یادگار مذہبی تصانیف اس کے علاوہ تھیں۔ مولانا حسین احمد مدنی جو مولانا محمود الحسن کے بعد مدرسہ دیوبند کے مہتمم مقرر ہوئے، اور ان کے رفیق اور سیاسی حریف مولانا شبیر احمد عثمانی جو پاکستان کے شیخ الاسلام مقرر ہوئے۔ دیوبند کے دوسرے علماء میں مولانا عبید اللہ سندھی اور مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی، جنہوں نے اسلامی سوشلزم کے نظریوں کو پروان چڑھایا، مشہور طبیب حکیم اجمل خاں، مولانا ثناء اللہ امرتسری، جو بعد میں اہل حدیث تحریک سے منسلک ہو گئے اور مولانا احتشام الحق تھانوی جو پاکستان کے ذی اثر قدامت پسند روایت پرست تھے۔

ندوۃ العلماء، جس نے دورِ موجودہ کے اسلامی ہند کے دوسرے عظیم مدرسے کی حیثیت سے ترقی کی، ۱۸۹۴ء میں لکھنؤ میں مولانا شبلی نعمانی اور اُن علماء کے ایک دوسرے گروہ نے قائم کیا جو مغربی علوم و سائنس کی دعوتِ مبارزت سے کچھ زیادہ ہی مثبت انداز میں متاثر ہوئے تھے۔ یہ مدرسہ علی گڑھ کی لادینی اور دیوبند کی شدید قدامت پسند تعلیم گاہوں کی دو انتہاؤں کے بین بین شمار کیا جاتا تھا۔ وہ مرکزی مسئلہ جو اس کی تخلیق کا اصل محرک تھا اور جسے شبلی نعمانی نے پہلے اجلاس کے موقع پر اپنے خطبہ میں پیش کیا، یہ تھا کہ ایسے تاریخی موقع پر جب کہ اسلام اپنی طویل تاریخ میں بنیادی طور پر ایک نئے اور مختلف تجربہ سے گزر رہا تھا، علماء کا یہ فرض تھا کہ مسلم قوم کے جو حقوق ان کے ذمہ عائد ہوتے تھے انہیں بہ طریقِ احسن انجام دیں۔ ہندوستان کی غیر اسلامی برطانوی حکومت میں علماء کو شخصی قانون کے معاملات کے سوا عدالتوں سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا تھا۔ مذہب اور سیاست کے مناصب علیحدہ کر دیے گئے تھے۔ مسلم ہند کے علماء جو معاملات کی اس مبارز طلب حالت میں اپنے علم اور کردار کے از سرِ نو تعمیر کے لیے قطعاً تیار نہیں تھے، مردہ دلی اور مجرّد عقیدوں میں ڈوبے ہوئے تھے اور ان کی ساری توجہ لے دے کے رسوم و عقائد کی غیر ضروری باریکیوں اور لاحاصل مناقشوں تک محدود ہو گئی تھی، حالانکہ وہ ہندوستان کی مسلم قوم کی اخلاقی رہنمائی کر سکتے تھے۔ وہ توہم پرستی اور اسراف کے خلاف ولی اللّٰہی اصلاحی تحریک کو جاری رکھ سکتے تھے۔ وہ جمہور میں اسلام کے وسیع النظری پر مبنی خیالات کی تبلیغ کر سکتے تھے۔ زندیقیت جو ایک لادینی حکومت کے زیرِ اثر پھیل رہی تھی اس کی ذمہ داری نہ حکومت پر عائد ہوتی تھی اور نہ اس کے قابو میں تھی، وہ جس طرح یورپ میں عیسائیت کی بیخ کنی کر رہی تھی اسی طرح ہندوستان میں اسلام کی جڑیں اکھاڑ پھینکنے میں مصروف تھی۔ صریحاً یہ ذمہ داری علمائے مذہب کی تھی کہ وہ لاادریت، تشکیک اور الحاد کے سائنسی رجحانات کے مدِ مقابل آئیں اور ان کی تنقیص کریں اور مذہب کی ایک روشن توضیح پیش کرنے کی کوشش کریں۔ اس

مقصد کے پیشِ نظر علمائے ہند کو متحد اور منظم ہو جانا چاہیے تھا۔ بلا شُبہ انھیں انفرادی یا فرقہ وارانہ رائے رکھنے کا یقیناً پورا حق ہے لیکن ان اختلافات کو خاص نقطہ ہائے تفصیل کے حدود سے باہر نہیں جانا چاہیے۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں فقہا میں اختلافات تھے لیکن وہ محارب گروہوں میں منقسم نہیں ہُوئے تھے۔ اعتقادی اختلافات کو پسِ پشت ڈال کر ہندوستان کے موجودہ علما، ایک متحدہ نظامِ عمل کی تشکیل کر سکتے ہیں، سرکاری اسکولوں میں عربی اور فارسی تعلیم کی از سرِ نو تنظیم کی جا سکتی ہے اور حکومت پر زور ڈالا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی قانونی حکمتِ عمل کو اگر یکسر تبدیل نہ بھی کرے تو کم سے کم اس پر نظرِ ثانی ضرور کرے اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ابتدائی دور کے اینگلو محمڈن قانون کا احیاء کرے اور برطانوی قانونِ عام کے عمل کو معطّل کر دے۔ علماء کو چاہیے کہ وہ نظامِ اوقاف کی نگرانی کریں اور اسے اہلیت کے ساتھ چلائیں۔ وہ شرع پر عمل کرانے کے لیے تبلیغ کے اپنے پسندیدہ مشغلہ کو ضرور جاری رکھیں، لیکن اس کا انداز دل میں اُتر جانے والی عاقلانہ ترغیب کا ہونا چاہیے نہ کہ بے لوچ و سخت تعصب کا۔ ان کی خاص دانشورانہ ذمّہ داری یہ تھی کہ وہ ایک نئے علم الکلام کی نشو و نما کریں اور دینی جدلیات کا ایک ایسا جدید طریقہ وضع کریں جو دہریت کا مقابلہ کر سکے جس طرح قرونِ وسطیٰ کے علماء، الرازی، الغزالی اور ابنِ رُشد نے یونانی فکر کو ایک سانچے میں ڈھالا جو عقلیت پسندانہ بھی تھا اور بنیادی طور پر اسلامی بھی۔[١٨]

ندوۃ العلماء کے قیام پر علی گڑھ کا ردِ عمل ہمدردانہ تھا۔ شبلی دونوں کے مابین رابطہ تھے محسن الملک نے علی گڑھ کے سرکاری نقطۂ نگاہ کی ترجمانی کرتے ہُوئے کہا کہ جدیدیت پسند خود موجودہ سائنس کے مطالعہ کے خطرات سے آگاہ تھے جو بغیر متوازن اور معقول دینی تربیت کے مسلمانوں کی نئی نسل کو لا ادری، تنوطیت اور الحاد یا بد عقیدگی کی جانب مائل کر سکتی ہے۔[١٩] علی گڑھ کے قائدین ندوۃ العلماء کے بانیوں سے اس بات پر متفق تھے کہ تعلیم میں انفرادی کوشش کے بجائے اجتماعی مساعی زیادہ کار آمد ثابت ہوں گی اور اس کی ضرورت ہے کہ تمام اسلامی فرقوں کے

مختلف آراء رکھنے والے علماء کے اجتماعات منعقد کرائے جائیں تاکہ وہ، اُن نئے مسائل پر جو ان کی قوم کو در پیش ہیں، آزادی کے ساتھ اپنی آراء کا اظہار کریں۔ وہ اس نظریہ سے متفق تھے کہ اسلام کا اپنا کوئی مادی فلسفہ، ریاضیات یا علم ہیئت نہیں ہے جسے اٹل قرار دیا جاسکے۔ اسلام ایک روحانی اور اخلاقی تربیت ہے جو بہ آسانی موجودہ طبیعیاتی اور معاشرتی علوم کو اپنا سکتی ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو قائم رہ سکتی ہے۔ ندوہ کے مؤسسین کے اس منصوبے کو روبہ عمل لانے کی حوصلہ افزائی کی گئی کہ نئے دینی مدارس کے علماء وطلباء، دوسرے ممالک اسلامیہ کے جدید پسند رجحانات کا مطالعہ کریں، بالخصوص مصر کی "المنار" جماعت کے افکار وخیالات کا تاکہ ان کی عالمانہ مساعی رسمی وروایاتی عقیدہ کی موشگافیوں کے بجائے اپنے اس ورثے کو وسیع بصیرت کے ساتھ دیکھ سکیں جو اسلامی کلاسیک کی عالمانہ تدوین کے بعد یورپ اور بحیرۂ روم کے مشرقی ساحلی ممالک میں شائع ہوئے تھے اور جن کے ذریعے ہندوستان میں دینی تعلیم کے نصاب کا مکمل جائزہ لینے اور ازسرِ نو ترتیب دینے کی ضرورت کا پورا اندازہ ہو جائے گا۔

لیکن محسن الملک نے ندوۃ العلماء کے مؤسسین کو متنبہ کیا تھا کہ وہ موجودہ دنیا کے دعاوی کے جواب میں شبلی کے دورِ متوسط کی عقلیت پسندی کا جو تاریخی ہوا مسلط ہے، اُس سے دور رہیں۔ دورِ متوسط کے علم کی جڑیں مابعد الطبیعیات میں پیوست تھیں اور بلاشبہ وہ مذہب کی روح سے قریب تر تھا اور جس سے اُسے ہم آہنگ کیا جاسکتا تھا۔ اگر مذہب اور زمانۂ متوسط کے فلسفہ میں کوئی تصادم تھا بھی تو اس صورت میں موخر الذکر کو پیچھے ہٹنا پڑتا اور اگر وہ ایسا کرنے سے اعتراض کرتا تو اس کے حمایتیوں کو دبایا جاسکتا تھا اور ان کی تعزیر کی جاسکتی تھی۔ موجودہ دور میں حالات قطعاً بدل چکے ہیں۔ سائنس کو حدود اور قیود کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔ سائنس اب محض نظری نہیں ہے بلکہ عملی، قابلِ اثبات اور تجرباتی ہے۔ کسی قسم کی تحقیق اور تجسس اس کی نشوونما کو روک نہیں سکتے۔ اس نے مذہب کے روایتی تصورات کو اس حد تک غلط

ثابت کر دیا ہے کہ اب صرف دو چارۂ کار رہ جاتے ہیں : یا تو مذہب کو اس کی طبعی موت مرنے دیا جائے یا پھر نئے علم کی روشنی میں اس کی توضیح و تفسیرِ نو کی جائے۔[1]

بہر کیف ندوۃ العلماء ہمہ وقت علی گڑھ کی تجاویز سے متفق نہیں ہوتا تھا۔ ایک خط جو سیّد احمد خاں نے اس کے افتتاح کے موقع پر مبارکباد کا لکھا تھا، وہ دبا دیا گیا۔ شبلی جو علی گڑھ اور ندوہ کے مابین رابطہ کی کڑی تھے اور جنہوں نے ۱۹۰۴ء میں ندوہ کے مہتمم کا عہدہ سنبھالا، تحریکِ رابطۂ اسلامیہ کے اثرات کے تحت ۱۹۰۸ء میں علی گڑھ کے خلاف ہو گئے۔ ندوۃ العلماء نے، جو دینی حریت پسندی کے بین بین راہ اختیار کرنے کا ایک نیا تجربہ تھا، سیّد سلیمان ندوی جیسے چند قابلِ قدر عالم پیدا کیے لیکن علی گڑھ کی جدیدیت سے کنارہ کشی اور قدیم راسخ العقیدگی کی طرف رخ موڑنے سے ندوہ کے علماء اور علمائے دیوبند کے کام میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہا۔ اس کے فروغ کے دوران دارالمصنفین اعظم گڑھ کا تحقیقاتی مرکز ایک امتیازی حیثیت کا اشاعتی ادارہ بن گیا جس نے ہندوستان میں اسلامی راسخ العقیدگی کو کم سے کم موجودہ مغربی فکر اور دوسرے منہاجیات کے کناروں اور سرحدوں سے پیوستہ رکھا۔

۱۹۲۰ء میں ندوہ کے علماء نے سیّد احمد خاں کی تاویلی عقلیت پسندی اور علی گڑھ کے جدید پسندوں کے خلاف براہِ راست تردیدی انداز اختیار کر لیا۔ یہ رجحان ندوہ کے رسالہ "معارف" میں شائع ہونے والے مضامین سے صاف جھلکتا ہے۔ عبدالسلام ندوی نے غیر اصول پرستانہ طرز اپنایا کہ قرآن کی آیات کو موجودہ مغربی علم کے نظریات کے مطابق کھینچ تان کے ایسے معانی و مطالب اخذ کرنا جو مؤخر الذکر سے مطابقت رکھتے ہوں، قطعاً غلط ہے اور اسلام کو اس مفہوم میں "دینِ فطرت" کہنا بے جا ہے۔ یہ تو مسائل کو ابتر اور خلط ملط کرنے کے مترادف ہے۔ مذہب اور سائنس کے واضح طور پر علیحدہ علیحدہ دائرہ ہائے عمل ہیں۔ مذہب کا تعلق صرف انسان کے یقین اور عمل سے ہے۔ سائنس کا براہِ راست اُن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ اشیاء کی نوعیت اور ان کے خواص سے متعلق ہے۔ ایک شخص جو مذہب کا دعوے دار ہے ہو سکتا

ہے کہ اسے مادیت اور روحانیت کے درمیان کشیدگی سے دوچار ہونا پڑے، لیکن یہ فی الواقع مذہب اور سائنس کے درمیان تصادم نہیں ہوگا، یہ ایک ایسی کشمکش ہوگی جس میں وہ نفسیاتی طور پر بحیثیت فرد ملوث ہے۔ اسلام بالکل مختلف معنوں میں "دینِ فطرت" ہے۔ وہ روحانی اور جسمانی زندگی کے تقابل میں فطرتِ انسانی کے ہم دوش اور قریب تر ہے، اور انہیں معنوں میں دونوں کا فطری امتزاج ہے[۲۲]۔

لکھنؤ میں فرنگی محل جو جدید مسلم ہندوستان کا سب سے قدیم مذہبی اور دینی مدرسہ ہے، اپنی ماقبل جدیدیت خصوصاً تعلیمی مشن کی روش پر قائم رہا اور جدید پسندوں اور روایت پسندوں کے ذہنی اختلافات اور مناقشوں سے قطعاً متاثر نہیں ہوا۔ اس نے زمانۂ وسطیٰ کے عقلیت پسندانہ ورثہ میں تصوف کے میلان کا اضافہ کر دیا جو اس اختلاف سے الگ تھلگ رہنے کی بہت بڑی وجہ ہے۔ اس مدرسہ کے بانیوں میں سے ملا نظام الدین نے مشہورِ زمانہ نصاب "درسِ نظامیہ" کی تشکیل کی جس کو بیشتر روایت پسند مدرسوں نے اختیار کر لیا۔ اس نصاب میں عربی و فارسی زبان کے قواعد، زمانۂ وسطیٰ کا علم ریاضی و فلسفہ، فقہ، علمِ کلام، تاویلی سائنس اور روایت کا مطالعہ شامل تھا۔ اگرچہ منقولات سے کہیں زیادہ زور معقولات پر تھا۔

نو روایت پسندی: اہلِ حدیث

سترہویں صدی کے آغاز ہی سے جبکہ بحرِ ہند میں مغربی جہاز رانی کی بدولت حجاز کے ساتھ تعلقات قائم ہونے میں بڑی آسانیاں پیدا ہوگئیں، تو حدیث کے مخصوص مطالعے کے لیے ہندوستان میں تربیت کے نئے راستے ہموار ہو گئے۔ سید علی متقی اور ان کے شاگرد عبدالوہاب متقی کی زیرِ قیادت ایک ہندوستانی مدرسہ قائم ہوا اور یہ مدرسہ حجاز اور ہندوستان میں اس تربیت و تعلیم کے سلسلے کی پہلی کڑی تھی[۲۳]۔

سترہویں صدی کے اواخر کے مسلم ہندوستان میں جو تبلیغی تحریکات

وجود میں آئیں اور جنہیں اجتماعی طور پر الفی (ہزار سالہ) تحریکات سے موسوم کیا جا سکتا ہے، ان خلافِ شرع اعمال کی نشاندہی کرتی ہیں جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعثت کے بعد ایک ہزار سال کی مدت گزر جانے کی علامت تھی اور جس کے مختلف اور متضاد مظاہر سامنے آئے مثلاً جون پور میں مہدوی تحریک، شمال مغربی سرحد کے قبائلیوں میں روشنیہ فرقہ اور آزاد مغل شاہنشاہ اکبرِ اعظم کے دینِ الٰہی کے ملحدانہ ملغوبہ عقاید نے ہندوستان کے اسلام میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شبیہہ پاک کو دھندلا کر دیا تھا۔[٢٤] مشہور بزرگِ دین عبدالحق محدث دہلوی کا حدیث کے مطالعہ پر خاص طور پر زور دینا انہیں رجحانات کے ردِ عمل کی ایک صورت تھی۔[٢٥]

اٹھارہویں صدی کے آغاز میں شاہ ولی اللہ متبرک و مقدس اسلامی شہروں سے اپنے علمی اکتسابات کا جو ذخیرہ لے کر واپس آئے اس میں نہ صرف حدیث کی قدیم قدامت پسند تعلیم پر بنیاد زور تھا بلکہ فقہی مکاتیب کے فتووں پر حدیث کی فوقیت کا اصول بھی شامل تھا۔[٢٦] شاہ ولی اللہ نے اس اساسیت کے رجحان کو اپنی تحریرات میں شدت سے متوازن رکھا اور اجتہاد اور تحلیل پر خاص زور دے کر انیسویں صدی کے علماء سے ایک گروہ کے لیے مختص اور نسبتاً غیر نقادانہ طور پر حدیث کو روایتی مجموعۂ کتب پر غور و خوض کی تحریک کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔ ان میں صدیق حسن خان اور نذیر حسین سب سے زیادہ نمایاں تھے جو علمِ حدیث کو قانونِ شریعت کا اصلی مخرج اور معاشرتی طرزِ عمل اور انفرادی پاکیزگی و تقویٰ کے لیے مثالی راہ نما سمجھتے تھے۔

ان علماء یعنی اہلِ حدیث کے مسلک کے متعلق صدیق حسن خان کا بیان ہے کہ یہ ایک ایسے گروہ کا مسلک ہے جو فقہا کے ہر چہار مکتبوں میں سے نہ تو بنیادی اصولوں کو اور نہ قانونی باریکیوں کو تسلیم کرتا ہے اور جو نہ دینی اصولوں میں حنبلیوں، اشعریوں یا ماتریدیوں کے نقطۂ نظر کو مانتا ہے بلکہ وہ صرف قرآن کے بیّن احکام اور نبی صلعم کے فعل و قول (حدیث و سنت) کا خود کو پابند سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ خارجی ظاہرین اور اہلِ حدیث میں مماثلت تسلیم کرتے ہیں۔ اس فرق کے ساتھ کہ ظاہرین کے برعکس وہ صوفیوں کے باطنی اشراق کے نظریہ کو مانتے ہیں لیکن صوفیوں کے نظریاتی تجاوزات

کو مسترد کرتے ہیں۔ [۲۷]

اہلِ حدیث پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تمام حدیثوں کو تسلیم کرتے ہیں جو کلاسیکی مجموعوں میں محفوظ ہیں اور علیگڑھ کے جدید پسندوں کی نظری تشکیک پسندی کو مسترد کرتے ہیں کہ جو احادیثِ صحیحہ کو سائنسی انداز میں غلط احادیث سے تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ صرف کلاسیکی محدثین مثلاً بخاری اور مسلم، ان ذرائع، شواہد اور منہاجیات سے لیس تھے جو صحیح اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کردہ احادیث میں اور اقوال میں تمیز کر سکیں۔ [۲۸] جدید پسندوں کے لیے حدیث کا علم، تنقیدی علم کے بجائے صرف علمِ تکراری ہو کر رہ گیا ہے۔ بااین ہمہ انسانی علوم میں یہ سب سے زیادہ ممتاز اور معروف علم ہے۔ [۲۹]

علم دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ مفید اور غیر مفید۔ پہلے کی قرآن مجید میں تعریف اور توصیف کی گئی ہے جبکہ موخر الذکر اس لیے قابلِ ملامت ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ ان لوگوں کا مطبوعِ خاطر ہے جو خود گمراہ ہونا پسند کرتے ہیں۔ مفید و غیر مفید کا یہی وہ امتیازی معیار ہے جو مذہبی تعلیمات پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ مذہبی تعلیمات میں غیر مفید فضول مطالعے، توضیحی مناقشوں اور جدلیاتی معیار کے مطابق نظری عقلیت پسندی کی جانب لے جاتے ہیں، جیسے ہمیں معتزلین کے ہاں نظر آتے ہیں جنہوں نے ذاتِ باری تعالیٰ کی تحلیل اور تحریف کرنے کی کوشش کی تھی۔ قدماء کا علم موجودہ دور کے جدید پسندوں سے اس لیے بہتر ہے کہ اول الذکر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے، جو تمام دینی استناد کے ذرائع میں سب سے بالاتر ہیں، قربِ زمانہ رکھتے تھے۔ جدید پسندوں کی ذہنی مشق جو وہ دور از کار جدلیاتی باریکیوں اور موشگافیوں میں اس لیے کرتے ہیں کہ قدماء سے آگے بڑھ جائیں، قطعاً فضول ہے۔ بدعت، خواہ قدیم ہو یا جدید، سنتِ رسولؐ کی ضد ہے اور ہر حالت میں اسے رد ہونا چاہیے۔ اہلِ حدیث قدیم، قابلِ قبول "بدعتِ حسنہ" سے بھی متنفر ہیں کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ یا تکریم میں ان کی کہیں نظیر نہیں ملتی۔ [۳۰]

اہلِ حدیث کا عقیدہ: خدا اس کے صحیفوں، اس کے رسولوں اور اس کے

فرشتوں پر ایمان لانا ہے جو قرآن میں مذکور ہے۔ خدا پر ایمان لانا ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے جو ان تمام صفات پر بلا کم و کاست اور بغیر کسی ترمیم، انتخاب، تعلیم، اشاریت پسندی اور عقلیت کے محتوی ہے جن کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے۔ الوہیت کا یہ تصور عقلیت پسند معتزلین اور روایت پرست اشعریہ دونوں کے نظریات کا ابطال کرتا ہے[۴۱]۔

جمالِ ایزدی، اسلام، ایمان اور احسان کے تین جھروکوں سے اپنا جلوہ دکھاتا ہے۔ ایک مسلمان رسمی قبولِ اسلام سے ترقی کر کے ایمان کی رُوح کی گہرائیوں تک صرف اسی صورت میں پہنچ سکتا ہے جبکہ اس کا قول و فعل اور ادراک خدا کی کتاب اور رسول کی حدیث سے ہدایت یافتہ ہو۔ فکر و عمل کی اصابت کے تطابق کے یہی دو ذریعے ہیں جو "اخلاص" تک پہنچاتے ہیں جسے علماء "احسان" سے موسوم کرتے ہیں اور صوفیہ "سلوک" کہتے ہیں۔ ایک مسلمان کی اچھی زندگی کے تین اجزائے ترکیبی ہیں۔ یقین، تقویٰ اور عملِ صالح۔ ان میں اس کی رہنمائی، خدا کی بے چون و چرا اطاعت اور اپنے بنی نوعِ انسان کے ساتھ حُسنِ سلوک سے ہو سکتی ہے۔ ایک فرد کا اچھا یا بُرا انجام اس کے خوب و زشت اعمال کی کثرت پر منحصر ہے۔ ایک گناہ گار مسلمان دائرۂ اسلام سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ بہر نوع اس کا ایمان ناقص ہی ہوتا ہے[۴۲]۔

ایک متقی مسلمان کی زندگی، تطابق کی زندگی ہوتی ہے۔ یہ اصطلاح اہلِ حدیث کی لغوی زبان میں تقلید کے مترادف نہیں ہے جس کا وہ علی گڑھ کے جدیدیت پسندوں اور اساسیت پرست وہابیوں کی طرح سختی کے ساتھ ابطال کرتے ہیں اور اس کے معنی، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے اسوۂ حسنہ سے مکمل طور پر اپنی ذات کو مدغم کر کے کامل اطاعت یعنی اتباع کرنا سمجھتے ہیں[۴۳]۔ فقہی روایتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے تین سو سال بعد نشو و نما پانے والے الحاقات کے مجموعے کی پیداوار ہے اور بعض صورتوں میں شرک کی حد سے بھی تجاوز کر گیا ہے[۴۴]۔ تقویٰ میں قرآن و سنت کی پیروی کے لیے خلوص، صداقت اور صدقِ نیت کی ضرورت

ہے۔ یہ تقویٰ مثالی زندگی میں دوسروں کے لیے شمعِ راہ کا کام کر سکتا ہے اور علم اور تبحرِ علمی کی تلاش میں (خاص طور پر علمِ حدیث میں)، علماء کے ساتھ تعامل اور تعظیم میں تمام مروجہ مجوزہ رسومات کی چھوٹی سے چھوٹی فروعات کے بے عیب اتباع میں بہ شمولیت جہاد، اور پُرسکون گھریلو زندگی کے مثالی نمونے کے مطابق زندگی گزارنے کے لیے بھی تقویٰ کی ضرورت ہے۔

خیر و شر کی عطا شدہ ممکنات میں انسان کو ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اہلِ حدیث انسان کو، اپنی خواہش اور ارادے کو آزادی سے کام میں لانے سے روکتے ہیں بلکہ کلاسیکی قدریہ نظریہ جبر کی مخالفت میں بار بار دُہرائی ہوئی متنازع بحثوں میں مصروف رہتے ہیں جو ہم عصر مسلم ہندوستان میں ایک جدید شکل میں پھر سے نمودار ہو گئی تھیں۔

اہلِ حدیث کی مذہبی فکر اس عالم میں تکلیف اور مصیبت کے شدتِ احساس کی خبر دیتی ہے اور آنے والی دُنیا میں پاداشِ عمل کا خدشہ تقدس کے ساتھ محسوس کرتی ہے۔ اخلاقی فعالیت اور تقویٰ پر زور، دونوں پر، قنوطیت بُری طرح چھائی ہوئی ہے جو مکی سورتوں اور چند حدیثوں سے اخذ کی گئی ہے۔ دُنیا کے انجام یعنی روزِ قیامت کے خوف کے ساتھ ایک جبریہ انداز کی ایک زیرِ سطح رَو ان کے ہاں پائی جاتی ہے اور اسی باعث توبہ تائب ہونے کی اشد ضرورت کا احساس بھی ہے ــــ صدیق حسن خان کی اتفاقی اخلاقیات کی بنیاد خصوصاً حیات بعد الممات کے ساتھ، روحانی وابستگی سے ہے جس میں دُنیا کے ختم ہونے کا احساس شامل ہے، نیز جنت میں داخل ہونے کے لیے مسلمانوں کے دینی اور اخلاقی فرائض کی ادائیگی پر بھی زور ہے چونکہ تخلیقِ انسان اور اس دنیا میں اس کے ذمہ تفویض کار مشیت نے پہلے ہی سے مقرر کر دیا تھا، اس لیے اس کے لیے ایک دینی اور اخلاقی ضابطہ کار تجویز کر دیا گیا جس میں چند امور پر عمل کرنے اور چند سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا تھا تاکہ زہد و تقویٰ کی زندگی گزاری جا سکے، اور اگر وہ اپنی کمزوریوں کے باعث غلطیوں کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ توبہ کر کے

اللہ تعالیٰ کی آمرزش و عفو حاصل کر سکتا ہے۔

سیاست کی طرح، تاریخ میں بھی، اہلِ حدیث کے زاہدانہ سکوت کی وجہ سے لاقانونیت میں ملوث ہونے کا خطرہ تھا جو فرد اور جماعت دونوں کی اچھی زندگی میں خلفشار پیدا کرتی ہے۔ "پُر آشوب زمانہ میں اپنی کمانیں اور تیر توڑ ڈالنے چاہییں"؛ کسی کامل مسلمان کو فتنہ (شر و لاقانونیت) میں، خواہ وہ سیاسی ہو یا مذہبی، حصہ نہیں لینا چاہیے۔ فتنہ جَور اور حدود سے تجاوز کی تحریک میں وقوع میں آتا ہے جس کا مقصد بے جا خواہشات کی تکمیل ہوتا ہے اور بے اعتقادی، گناہ، ذلت، شکستِ اخلاق اور سماجی انتشار پر منتج ہو سکتا ہے۔ فتنہ دو صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ وہ فرد میں داخلی صورت اختیار کر سکتا ہے اور معاشرت میں خارجی صورت اختیار کر سکتا ہے[۴۸]۔ ... تاریخِ اسلام لاقانونی معصیتوں سے پُر ہے جو قربِ قیامت کی نشانیاں ہیں۔ یہ بُرائیاں پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۶۳۲ء) کے فوراً بعد شروع ہو گئیں۔ ان نراجی ہنگاموں کے ایسے تاریخی واقعات مثلاً راسخ العقیدہ خلیفہ سوم حضرت عثمانؓ کا قتل (۶۵۶ء) حضرت علیؓ کے دور (۶۵۶ - ۶۶۱ء) میں خانہ جنگیاں، خارجیوں کا ارتداد اور بغاوت، حسنؓ بن علیؓ کی اُموی معاویہ کے حق میں خلافت سے دست برداری (۶۶۱ء) جس سے حقیقی خلافت کا خاتمہ اور ملوکیت کا آغاز ہو گیا، ۶۸۰ء میں بنی اُمیّہ کے ہاتھوں کربلا میں حسینؓ ابن علیؓ اور ان کے مٹھی بھر رفقاء کی شہادت اور کچھ عرصہ بعد عبداللہ بن زبیر کے خلاف مہموں میں کعبہ کی تباہی اور بے حرمتی (۶۸۳ء) وغیرہ شامل ہیں؛ حتّٰی کہ بنی اُمیّہ کا خاتمہ اور بنی عبّاس کی قوت و طاقت کی جڑیں نراجی ہنگامہ آرائیوں میں پیوست تھیں۔ عباسیوں کے دورِ حکومت میں اور ان کے بعد تاریخِ اسلام خوابہائے پریشاں کی ایک زنجیر بن کر رہ گئی۔ قرامطیوں کا عروج اور زوال حشیشیوں کے خبیث منگولوں کا حملہ جن میں ان کی نسل کے ہندوستان کے مغل شاہنشاہ شامل تھے، شیعوں کا خروج جو حدیث کی رُو سے مشرک تھے اور جن کی بے اعتدالیوں اور عیش کوشیوں کے باعث لکھنؤ کا زوال اور بالآخر استیصال ہو گیا۔ مسیح کے منتظر فرقوں کے دجّالوں کا خروج جنہوں

نے نبوت کے یا مہدیِ موعود ہونے کے دعوے کیے اور مرتدانہ فرقوں کی بنا رکھی۔ اس زمرہ میں انتہا پسند شیعہ (غلات) فاطمی، حلولی، جو اللہ کے جسمِ انسانی میں حلول کے قائل تھے، ہندوستان میں سولھویں صدی میں الغنی محمد مہدی جونپوری اور دورِ موجودہ کے خود ساختہ جھوٹے مسیح، مثلاً مہدی سوڈانی یا قادیان کے مرزا غلام احمد اور سب سے آخر میں گو آخری نہیں، نیچر پرستوں کے پیغمبر سید احمد خاں۔ مختصراً یہ کہ صدیق حسن خاں اور اہلِ حدیث کے نزدیک پوری اسلامی تاریخ محض، مستقل انتشار، شر اور نزاعیت کی مظہر تھی جو تیرہ سو سال سے مستولی تھی اور جو رسول اللہ کی حیاتِ طیبہ کی اکملیت کے ایام یعنی انسانیت کے سنہرے دور سے یومِ جزا کی ناگزیر تباہی تک مسلسل بلندی سے نشیب کی طرف ڈھلکتی جارہی ہے[۹۰]۔ اس طرح نو روایاتی راسخ الاعتقادی کا رُخ شبلی، امیر علی اور حالی کے تاریخی اسلام کے احیاء کی تابناکی سے بالکل مخالف سمت میں مُڑ گیا۔ اسلام دورِ جدید کی تحریکات صدیق حسن خاں کی نظر میں، دجالوں کی کرخیز یوں کی موسمی فصلیں تھیں اور قربِ قیامت کی نشانیاں تھیں۔ یہ نشانیاں پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم کردہ قوانینِ مذہب اور استحکام کے بالکل اُلٹ تھیں؛ اور ایسے حالات کے مظاہر جب عورتوں کو فوقیتِ اعلیٰ حاصل ہو جائے اور حمقاء حکمران اور سردار بن جائیں جیسا کہ موجودہ زمانہ میں ہے[۹۱]۔

فتنے، انتشار اور سرکشی کے ہول اور تسلیم و رضا سے اپنی جذباتی وابستگی کے باوجود اہلِ حدیث کی امن پسندی اور صلح جوئی پوری طرح غیر متشدد نہیں تھی۔ وہ بعض حالات میں جہاد کو نہ صرف یہ کہ زندگی کی ایک حقیقت کے طور پر بلکہ تقویٰ کا عمل سمجھ کر تسلیم کرتے تھے۔ جدید پسندوں کے برعکس وہ اسے مدافعت اور تحفظ کا ادارہ کہہ کر عذر خواہانہ اس کی پاسداری نہیں کرتے تھے۔ جہاد کا خالصتاً بربنائے اصول یہ مقصد ہے کہ وہ صرف اللہ کے لیے ہو نہ کہ مالِ غنیمت حاصل کرنے کے لیے۔ مسلمان حکمران کے خلاف جہاد نہیں کیا جاسکتا۔ جہاد اُس وقت ثواب کا درجہ رکھتا ہے جب اشاعتِ اسلام کے لیے کیا جائے۔ یہ نظریہ جدید پسندوں

ملک، پیشہ وغیرہ۔ ایک معنی میں ایک جماعت دوسری جماعت کی ہم قوم ہو سکتی ہے اور دوسرے کے نظریہ کے بالکل خلاف ہے۔ جہاد صرف خلیفۂ وقت کی کامل اطاعت کی صورت میں شروع کیا جا سکتا ہے۔ حجاز کو جانے والے بحری راستوں پر مسلمانوں کا قبضہ رکھنے کے لیے خشکی کے مقابلے میں سمندروں میں جہاد کرنا دوگونہ مستحسن ہے۔[41]

اہلِ حدیث کے قائدین کی زندگی اور عمل ان کے مثالی نظریوں پر پورے نہیں اترتے۔ صدیق حسن خاں مسلم یا غیر مسلم حکمرانوں سے تعلقات رکھنا پسند نہیں کرتے تھے اور اسے اخلاقی حیثیت سے خطرناک سمجھتے تھے[42]۔ لیکن اس کے باوجود انہوں نے بھوپال کی فرمانروا شہزادی سے شادی کی جہاں اُن کے دشمنوں نے ان کی زندگی وہابی کہہ کر تلخ کر دی اور وہ بھی ایک ایسے زمانے میں جبکہ برطانوی حکومتِ ہند وہابیت کو غداری کے مترادف سمجھتی تھی۔ ان کے رفیق نذیر حسین کو غدر میں ملوث کر لیا گیا تھا۔ ان کی وہابیت کی وکالت اور توضیح سید احمد خاں سے بہت زیادہ مختلف نہ تھی۔ وہ عام ہندوستانی مذہبی محاورے میں وہابی کو بدعتی کا الٹ متناقض قرار دیتے تھے۔[43]

اہلِ حدیث پر خاص نزاعی حملہ اساسیت پسندوں سے الگ ہو جانے والے گروہ کی جانب سے شروع ہوا جو خود کو "اہلِ القرآن" کہتے تھے۔ وہ صرف قرآنِ پاک کے متن پاروں اور آیتوں پر اعتماد کرتے تھے۔ اہلِ حدیث نے کلامِ الٰہی اور قولِ رسولؐ میں امتیاز کرنے کی کوشش میں خود کو اذعانی دعویٰ کے ذریعے حد سے زیادہ حدیث کی طرف داری کر کے غیر محفوظ بنا دیا تھا۔ اوّل الذکر کو وہ وحیِ جلی اور ثانی الذکر (حدیث) کو مخفی وحی سے موسوم کرتے تھے، اور یہ کہ ثانی، اوّل کی تکمیل کرتی تھی۔[44]

اہلِ حدیث نے اس طرح نہ صرف خود کو ابہامی ثنویت کے الزام میں پھنسا لیا بلکہ ایک ایسے اذعان کی نشوونما کی جس نے منطقی تحلیل میں ذہنِ رسالت کو اسکیزوفرینیا Schizophrenia نامی بیماری سے متہم کر دیا۔ قائدِ تحریک اہلِ قرآن عبداللہ چکڑالوی نے اس موضوع پر اس رخ سے اظہارِ خیال کیا کہ قرآن خود احسن حدیث (جامع روایت کا منبع) ہے اور بغیر چون و چرا اس کا اتباع کرنا چاہیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

پر صرف ایک نوع کی وحی نازل ہوتی تھی اور وہ قرآن تھا؛ لہٰذا پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی حیثیت میں ان کے مشاہدات اور احکامات کے جداگانہ اور مختلف نوعیت کے ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ ان کے دیگر اقوال و افعال کا تعلق ان کے مقامِ انسانیت سے تھا۔ قرآن مسلمانوں کے لیے تمام بنیادی احکامات پر محتوی ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دیگر معاملات میں آزادانہ فیصلہ کر سکتے ہیں۔ دانشِ الٰہیہ (حکمت) کی یہی ایک تحریری شہادت ہے اور پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم کا واحد منبع۔ یہ احادیث کے پورے مجموعے کو بے کار کر دیتا ہے اور اس پر فوقیت رکھتا ہے[۵۴]۔

عالمِ اہلِ حدیث محمد حسین بٹالوی نے جوابی مباحثی مضامین لکھے اور ان کے اور چکڑالوی کے مابین مناقشہ اس حد تک پہنچ گیا کہ حکومتِ ہند کو اسے لاٹھی پونگے تک پہنچنے سے روکنے اور چکڑالوی کی زندگی کے تحفظ کی خاطر دخل اندازی کرنا پڑی[۵۵]۔

اہلِ حدیث کی تحریک کے بعد میں آنے والے دینیات کے عالموں کے ذہنوں پر اس کا بڑا دور رس اثر مرتب ہوا اور ان کی تحریروں میں حدیثوں پر زور کی بجائے قرآن پر تاکید کی جانب مبذول ہونے کے صاف صاف نشانات نظر آتے ہیں۔

مولانا ثناء اللہ امرتسری نے علیگڑھ کے جدید پسندوں اور اہلِ قرآن پر اس مسلّمہ اصول کی صداقت کے تحت حملے کرنا شروع کر دیے کہ قرآن کی تاویل یا تفسیر کرنے سے پہلے کلاسیکی عربی کا مکمل علم ہونا بے حد ضروری ہے۔ انھوں نے سید احمد خان پر غلط فہمی اور نتیجتاً قرآن کے علم الملکوت اور مسائلِ معاد کی غلط توجیہہ کا الزام لگایا، اور یہ کہ انھوں نے آیاتِ قرآنی کے جو معانی اور مطالب بیان کیے وہ حضرت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عصر اور وقت کے عربوں کے لیے قطعاً ناقابلِ فہم ہوتے جن کے معیارِ فہم کے مطابق عربی زبان اور اس کے محاورے وجود میں آئے تھے۔ قرآنی تفاسیر کو لفظاً و حرفاً درست ہونا چاہیے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ تشریح کا رجحان رمزیاتی اور تمثیلی نہ ہو[۵۶]۔

مولانا امرتسری کی دلیل یہ تھی کہ خود قرآن میں حدیث کو غیر متنازع فیہ منبعِ قانون

قرار دیا گیا ہے اور وہ اپنی حد کے اندر کلامِ الٰہی کی تشریح ہے۔ قرآن اور حدیث کے مابین تین قسم کے روابط ہو سکتے ہیں۔ وہ متنِ قرآن سے ہم آہنگ اور تشریحی ہو سکتی ہے اور اس صورت میں وہ لازمی اور واجب ہو گی۔ یا پھر وہ ایسے حکم کو ضبطِ تحریر میں لا سکتی ہے جو قرآن میں موجود نہ ہو اور اس صورت میں اس کی نوعیت امدادی یا متمم کی ہو گی یا پھر وہ کسی حکمِ قرآنی کی تردید کرتی ہو۔ اس صورت میں مختلف قدیمی فقہا اور احادیث جمع کرنے والوں کی تصانیف اور تالیفات کا غائر مطالعہ ضروری ہے اور ایسی کسی حدیث کو بالکل متروک کر دینے کے بجائے اس کی اس طور پر توجیہ کرنا چاہیے کہ اس سے بظاہر قرآنی قانون کی جو تنقیص ہوتی ہے وہ یا تو جاتی رہے یا توضیح کے ذریعے قابلِ تسلیم ہو جائے۔ مختصراً یہ کہ مولانا امرتسری نے جدید پسندوں کو تو قرآنی توضیحات میں خیال آرائی کے حق سے محروم کر دیا اور اپنی جماعت کے لیے مع مبالغہ آرائیوں کے حدیث کے ساتھ شعبدہ بازی کرنے کا حق محفوظ کر لیا۔ بہرنوع انھوں نے توضیحی تشریحات کے امکانات کو تسلیم کر لیا، اگرچہ ان کا لسانی اور روایتی آداب کا پابند ہونا ضروری ہے اور یہ بھی تسلیم کر لیا کہ کم سے کم نظریاتی طور پر ان میں تاویل و توضیح کی لامحدود وسعت موجود ہے اور آیاتِ متشابہات قرآنی کے متعلق ہر دور میں اور قانون کی رُو سے ان کی تشریحات کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے کیوں کہ قدیم شارحین ان کے معقول معانی پر بالعموم متفق نہیں ہیں۔ یہ جدید پسندوں کے ساتھ نو روایتیوں نے اصولاً سب سے بڑی رعایت کی ہے[48]...... تحریکِ اہلِ حدیث آج بھی زندہ ہے، حالانکہ اس نے اس عرصے میں کوئی قابلِ ذکر تفکر پیش نہیں کیا۔ پاکستان میں اہلِ حدیث کے ایک راہنما مولانا داؤد غزنوی گزرے ہیں جو ۱۹۵۰ء کے دور میں پنجاب کی مجلسِ مقننہ کے رکن تھے۔[49]

حواشی

۱؎ محبوب رضوی، تاریخِ دیوبند، (۱۹۵۲ء) ص ۱۰۴

۲؎ محولہ بالا، ص ۲۰

۳؎ محمد میاں، علمائے ہند (ز) دیگر صفحات

۴؎ شاہ ولی اللہ، ص ۸۸

۵؎ مدنی، نقشِ حیات (ز) ص ۱۱۹

۶؎ مکاتیبِ رشیدی (دہلی) ص ۲۷؛ مناظر احسن گیلانی، سوانح قاسمی (۱۹۵۳ء) (ز ز)
ص ۲۹۲ تا ۲۹۳

۷؎ تاریخِ دیوبند، ص ۱۰۴-۱۰۰، گیلانی (ز ز)، ص ۲۸۶

۸؎ ایضاً، ص ۱۳۰ - ۱۳۲؛ گیلانی، (ز) ص ۳۸۶ - ۳۸۷

۹؎ محمد یعقوب سوانح، بار دیگر مطبوعہ در گیلانی جلد ز، ص ۲۸ - ۲۹؛ مولانا نانوتوی کا پندرہ نقاط کا مسترد کرنا دیکھیے محولہ بالا ص ۴۳ ج، ص ۳۰، دیکھیے محمد میاں، "علمائے حق" (۱۹۴۶ء) (ا) ۸۲ الف الف

۱۰ محمد میاں، علمائے حق، ص ۹۸ - ۱۰۰؛ حفیظ ملک، مسلم نیشنلزم ان انڈیا اینڈ پاکستان (۱۹۶۳ء)، ص ۱۹۶

۱۱ گیلانی، (ز)، ص ۴۴ - ۴۷

۱۲ گفتگوئے مذہبی (۱۹۳۰ء) مولانا نانوتوی کے ۱۸۷۱ء میں ہندو اور عیسائی مبلغین سے مناقشہ پر اظہار خیال۔

۱۳ مسلم نیشنل یونیورسٹی علیگڑھ کے افتتاح کے موقع پر خطبۂ صدارت، ۲۹ر اکتوبر ۱۹۲۰ء، مدنی (ز)، ص ۲۵۷

۱۴ مدنی، (ز)، ص ۲۵۷

۱۵ ایضاً، ص ۲۲۱

۱۶ ایضاً، ص ۱۳۵ - ۱۳۶؛ غلام رسول مہر، سرگزشتِ مجاہدین (لاہور، ۱۹۵۶ء)، ۵۵۲، تا ۵۵۳

۱۷ تاریخِ دیوبند، ص ۹۰ - ۱۰۲

۱۸ شبلی نعمانی، ندوۃ العلماء کی پہلی کانگریس کے موقع پر خطبہ ۱۲ر اپریل ۱۸۹۵ء، اشاعتِ ثانی در "رسائل" (امرتسر، ۱۹۱۱)، ص ۱ - ۱۶

۱۹ تقریر ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد کی تائید میں، جو ۹ ویں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس منعقدہ ۲۹، دسمبر ۱۸۹۴ء بمقام علی گڑھ کی گئی (آگرہ ۱۸۹۵ء)، ص ۴ تا ۸

۲۰ ایضاً، ص ۷، ۸، ص ۱۵ - ۱۶، ص ۴۰ - ۴۲

۲۱ تہذیب الاخلاق، (۱) ۳۰۴ تا ۳۱۸

۲۲ دینِ فطرت یا دینِ حنیف، معارف، اعظم گڑھ، جلد ۵/شمارہ ۱ (۱۹۲۰ء)، ص ۵۱-۵۶۔

۲۳ محولہ بالا، ص ۲۔

۲۴ ایچ بلوخ مین، ابو الفضل علامی کی آئینِ اکبری کے انگریزی ترجمہ کا پیش لفظ (۱) (x، الف الف)۔

۲۵ خلیق احمد نظامی، حیاتِ عبدالحق محدث دہلوی (دہلی، ۱۹۵۳ء) ص ۲۴۲ تا ۲۴۷

۲۶ے مجت (ا) ۳۳-۰ (ژا) ۱-۲

۲۷ے کتاب المعتقدات المنتقد (۱۸۸۷ء) ص ۴

۲۸ے ایضاً، ص ۹ تا ۱۴

۲۹ے صدیق حسن خاں، عاقبۃ المتقین، (۱۹۰۴ء)، ص ۱۹

۳۰ے المعتقدات المنتقد، ص ۵-۱۰، ص ۱۶۱-۱۶۴

۳۱ے عاقبۃ المتقین، ص ۴

۳۲ے حصص الانسان، (۱۸۸۹ء) ص ۱۱ -

۳۳ے عاقبۃ المتقین، ص ۳ - ۱۳

۳۴ے المعتقدات المنتقد، ص ۱۹

۳۵ے عاقبۃ المتقین، ص ۱۰ تا ۲۰، ص ۲۵ تا ۱۰۳، ص ۱۵۸ وغیرہ

۳۶ے المعتقدات المنتقد، ص ۱۷۰ تا ۱۷۸ وغیرہ

۳۷ے محو العابۃ بہ ایثار، (بنارس، ۱۸۹۰ء) خلق الانسان، (آگرہ ۱۸۸۹ء) ص ۳-۱۱

۳۸ے صدیق حسن خاں، اقتراب الساعۃ (۱۹۰۴ء) ص ۵-۹

۳۹ے ایضاً، ص ۲-۴، ص ۱۶ - ۳۸

۴۰ے ایضاً، ص ۳۴، صلوٰۃ ذات البین (۱۸۹۱ء) ص ۴-۸، ص ۲۶-۳۴ -

۴۱ے عاقبۃ المتقین، ص ۱۰۹ - ۱۱۲

۴۲ے ایضاً، ص ۱۰۲ - ۱۷۵، ص ۱۹۹

۴۳ے ترجمان الوہابیات (۱۸۹۷ء)، ۳-۴، ۱۴ - ۲۵، ۳۲ - ۴۹

۴۴ے عبداللہ چکڑالوی، اشاعت القرآن (لاہور ۱۹۰۲ء)، ص ۳۶ ۔

۴۵ے ایضاً، ص ۳۵ تا ۴۹

۴۶ے ایضاً، ص ۴۸ تا ۸۵؛ محمد حسین بٹالوی، اشاعت السنۃ (۱۹۰۲ء)

۴۷ے آیاتِ متشابہات (۱۹۰۴ء) ص ۴ تا ۹

۴۸ے ایضاً، ص ۱۰ تا ۲۶

۴۹ے ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہلِ حدیث، (۱۹۵۳ء) ص ۴۴-۴۸

چھٹا باب

خلافت اور پین اسلامیت

پہلا دور (۱۸۷۰ - ۱۹۱۰ء)

ہندوستانی مسلمانوں کی تمام قدامت پسند، معتدل اور جدید فکر کے جملہ دینی اور سیاسی دھاروں کا، رابطۂ اسلامی کی تحریک میں ملوث ہونا اور ۱۸۷۰ء اور ۱۹۲۴ء کے دوران خلافتِ عثمانیہ سے متاثر ہونا دراصل ایک طرح سے بیرونِ ہند اسلام کی نفسیاتی کشش کا جوابی عمل تھا۔ اس کی نفسیاتی اہمیت کچھ تو ہندو اکثریت کے درمیان عدمِ تحفظ کے احساس سے تھی اور کچھ اس احساسِ ذلت کے تحت تھی کہ مغربی سلطنتیں دارالسلام کی تذلیل کر کے کامیابی کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہیں۔ اس کا اظہار تاریخی اسلام کی یورپ کے ساتھ کامیاب آویزشوں میں ہندوستانی مسلمانوں کی گہری دلچسپی سے بخوبی ہوتا ہے؛ خاص طور پر ہسپانوی مُوروں اور سلطنتِ عثمانیہ کے سلسلے میں عثمانیوں کے ساتھ اس رویہ میں زیرِ سطح توسع کے تاریخی ورثہ کا احساس شامل تھا۔ یہ صورتِ حال ۱۷۷۴ء میں کوچک کینرجا[1] کے معاہدہ پر دستخط ہونے سے پہلے نہ تھی۔ کریمیا

کو زبردستی سلطنتِ عثمانیہ سے علیحدہ کیے جانے کے بعد ترکوں نے سلطان ترکی کے تمام مسلمانوں کے خلیفہ ہونے کا دعویٰ کیا اور روس نے اُسے تسلیم کر لیا؛ چنانچہ معاہدہ کی فریق بڑی طاقتوں نے دنیوی اور روحانی طاقت کے الگ الگ ہونے کے مغربی تصور کے ساتھ اُسے چپ چاپ قابلِ عمل مان لیا[۲] — اگرچہ شاہ ولی اللہ جو آفاقی خلافت کی ضرورت پر پورا یقین رکھتے تھے، اسے قدیم نظریہ کے تحت صرف قریش کا حق سمجھتے تھے، لیکن ہندی مسلمانوں نے ۱۸۴۰ء کے عشرے میں عثمانیوں کے اس دعویٰ خلافت میں دلچسپی لینا شروع کر دی۔ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسحاق ۱۸۴۱ء میں حجاز منتقل ہو گئے اور عثمانی سیاسی حکمتِ عملیوں کی تائید شروع کر دی۔ ان سے اس دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں ولی اللّٰہی مکتبہ کے علماء نے اور بعد میں دیوبند اور ندوۃ العلماء کے مکاتیبِ فکر نے بھی آفاقی اسلامی خلافت کے عثمانیوں کے اس دعویٰ کو ہندوستان میں دینی سطح پر تسلیم کر لیا[۳]۔

اس صدی کے دوران جو کچک کینر جا کے معاہدہ سے شروع ہوئی اور ۱۸۷۶ء میں عبدالحمید دوم کی تخت نشینی پر ختم ہوئی، ترکی دعویٰ محض خطابی اور القابی نہیں رہا بلکہ بین الاقوامی سیاست میں اہم اور فعال کردار ادا کرنے لگا۔ ۱۸۵۷ء کی رستخیز میں حکومتِ برطانیہ نے عثمانی خلیفہ سے ایک اعلان جاری کرایا کہ ہندوستان کے مسلمان حکومت کے وفادار رہیں۔ ہندوستان میں برطانیہ کی حکمتِ عملی جنگِ کریمیا سے ۱۸۷۸ء تک یہ رہی کہ مسلم ہند میں ترکی کی موافقت کے رجحان کو تقویت دی جائے؛ چنانچہ ۱۸۷۶ء تک ہندی مسلمان ترکوں کی حمایت کی حکمتِ عملی پر کاربند رہنے کے لیے حکومتِ برطانیہ پر زور ڈالتے رہے[۴]۔ ۱۸۷۷ء کی روسی ترکی جنگ میں ہندوستانی مسلمانوں کا جوش اُردو اخبارات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ترکی بھیجنے کے لیے ہندی مسلمانوں نے خطیر رقم بھی جمع کی۔

عبدالحمید دوم کی تخت نشینی کے ساتھ ہی ان کے کارندے ہندوستان میں پھیل گئے اور دعویٰ خلافت کی تائید کے لیے بین الاقوامی ہمدردی کا راستہ ہموار کرنا شروع

کردیا۔ ترکی کے متعلق برطانیہ کی حکمتِ عملی میں تبدیلی پیدا ہونے کے ساتھ ہی مسلم ہند میں برطانیہ کے وفاداروں اور بین الاسلامی دوست داروں کی سیاست میں کھچاؤ پیدا ہونا شروع ہوگیا۔ ولفر اسکاون بلنٹ نے اپنے ۱۸۸۴ء کے دورۂ ہندوستان کے موقع پر یہ رائے ظاہر کی:

"قدیم عثمانی اتحاد میں خامیاں جو بھی ہوں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ یہ مسلمانانِ ہند میں مقبول تھا اور یہ کہ وہ بیرونی دنیائے اسلام کے لیے انگلستان کی دوستی کا بھی مظہر تھا اور یہ کہ اسلام دشمنی صرف روس کے لیے مختص ہو کر رہ گئی تھی لیکن معاہدۂ برلن کے مشکوک شرائط، قبرص کا رسوا کن قبضہ اور تیونس سے دست برداری۔ جب یہ تمام باتیں آہستہ آہستہ سمجھ میں آنے لگیں تو لوگوں کے خیالات میں بھی تبدیلیاں پیدا ہونے لگیں اور انہیں اس سے بھی زیادہ شدید نفرت کرنے پر اُس وقت تیار کر دیا جب برطانیہ نے کھُل کر مصر میں جارحیت کا مظاہرہ کیا۔"[۳۱]

جب تک برطانیہ ترکی کا حمایتی رہا سید احمد خان بھی اس کے ہمنوا تھے۔ انہوں نے ترکی ٹوپی کو ہندوستان میں مقبول کیا تھا۔ ۱۸۷۰ء میں انہوں نے سلطان عبدالعزیز کو سربرآرائے خلافت اور محافظ ملت کے لقب سے ملقب کیا[۳۲] ---- "تہذیب الاخلاق" کے مضامین میں انہوں نے سلاطینِ ترکیہ کو دورانِ "تنظیمات" اور مابعد کی اصلاحات کے نفاذ پر مبارکباد دی تھی، لیکن برطانیہ کی خارجی حکمتِ عملی میں تبدیلی اور روزبیری اور سالسبری کے ترکی کے خلاف اقدامات و رجحانات میں اضافہ کے اثرات اُن کی تحریروں میں بھی جھلکنے لگے۔ انہوں نے برطانیہ کے خلاف بغاوت کے نتائج کا المیہ دیکھا تھا اور اُن کا تاحیات یہی مقصد رہا کہ اپنی قوم کے شکستہ اور تباہ شدہ جہاز کا ملبہ وفاداری کے کُھنٹوں پر محفوظ کرلیں۔ وہ اپنے اس سب سے بڑے لنگر کو کیسے کاٹ کر پھینک سکتے تھے۔ ۱۸۸۰ء اور ۱۸۹۰ء کے درمیان ترکی کے متعلق ان کی

رائے کا اندازہ ان بیانات سے لگایا جا سکتا ہے۔ "ہم حکومتِ برطانیہ کے حامی اور وفادار رعایا ہیں۔ ہم سلطان عبدالحمید دوم کی رعیت نہیں ہیں... بحیثیتِ خلیفہ نہ ہم پر پہلے ان کا کوئی اختیار تھا اور نہ اب ہے۔ ان کا خلیفہ کا خطاب صرف ان کی اپنی سرزمین اور ان کے زیرِ انتداب علاقوں کے مسلمانوں تک محدود ہے۔" ان کا استدلال یہ تھا کہ حقیقی خلافت صرف پہلے چار خلفائے راشدین تک محدود تھی۔ اموی اور عباسی خلفاء صرف برائے نام خلیفہ تھے بلکہ ان کے دور میں خلافت ملوکیت میں بدل گئی تھی؛ چنانچہ ترک سلطان خود کو خلیفہ کہہ سکتے ہیں لیکن صرف اپنے حدودِ سلطنت میں۔

ان کی ایک اور توجیہہ، خاص طور پر ہندوستان کے تعلق سے یہ تھی کہ سیاست اور مذہب کو گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے۔ وہ مسلم ہندوستان میں ترکوں سے والہانہ شیفتگی کو قدرتی اور قابلِ فہم سمجھتے تھے اور تجزیہ کر کے اُسے گلیڈاسٹون کے ترکوں کے خلاف سب وشتم کا قدرتی ردِعمل سمجھتے تھے۔ دوسری جانب وہ ترکی گماشتوں کے ہندی مسلمانوں کے ساتھ براہِ راست ربط کو غیر قانونی اور آدابِ حکومت کے منافی گردانتے تھے۔ ہندوستانی مسلمان قانوناً کسی بیرونی خلیفہ کے حکم کی بجا آوری کے پابند نہیں تھے بلکہ برطانوی حکومت کے تابعدار تھے خواہ وہ مستبد ہی کیوں نہ ہو۔

شبلی نعمانی نے جو کچھ عرصہ کے بعد بین اسلامیت کی جانب مائل ہو گئے تھے، ۱۸۹۰ء کے عشرے میں دو خاص مسئلوں کے ضمن میں سر سید احمد خاں کے نظریے کی تائید کی: ایک تو اس روایتی نظریہ کی کہ حقیقی خلافت صرف پہلے چار خلفاء تک محدود تھی اور دوسرے اس مسئلہ میں عبدالحمید دوم کو اظہارِ خیال کی آزادی اور بحث وتمحیص پر قدغن نہیں لگانا چاہیے۔

ہندو مسلم سیاست کے متعلق سید احمد خاں نے جو علیحدگی پسندی کی روش اختیار کی تھی، اسے ہندوستان کے مسلمانوں کی رائے عامہ نے، اطاعت شعاری کے ان کے رجحان کی پوری رعایت ملحوظ رکھتے ہوئے، قبول کر لیا، لیکن جب ان کی وفاداری بین الاسلامی ہمدردیوں کے مدِمقابل آنے لگی تو اسے مسترد کر دیا گیا۔

۱۸۹۰ء کے دور کے اُردو اخبارات کا اچھا خاصا بڑا حصّہ اس رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی بین اسلامیت اور عثمانیہ خلافت کے ساتھ ہمدردیاں ملکی حالات کی پیداوار تھیں؛ حالانکہ بعد میں وہ جمال الدین الافغانی کی افسانوی شخصیت اور نام سے منسوب ہوگئیں[۱۱]۔۔۔ ان کی تحریروں میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا وہ سیاسی اور اکثر دینی میدان میں سیّد احمد خاں کے خیالات کے متضاد ہیں۔ وہ فارسی الاصل تھے۔ ۱۸۵۹ء سے قبل انھوں نے افغانستان کے شاہی خاندان کی خانہ جنگی میں بھی حصّہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی دوران میں جمال الدین افغانی نے ہندوستان کا پہلا دورہ کیا۔ ایک ذی علم درویش صوفی، جدید بین اسلامیت کے داعی، مُصلح، انقلابی اور بے مثال اشتعال آفریں کارکن، جنھوں نے اکثر اسلامی ممالک مثلاً فارس، سلطنتِ عثمانیہ، مصر، مسلم ہندوستان اور اسلامی روس میں سیاسی اور ذہنی بیداری کے بیج بوئے اور ان میں سے بعض ممالک خاص طور پر شام اور مصر میں اپنے پیروکاروں کے ذریعے اصلاحات کا ایک بَین بَین راستہ نکالا۔ ہندوستان میں ان کے ممتاز معاصرین پر مقابلتاً فوری اثر نہیں پڑا لیکن ایک نسل کے بعد بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ان کے مشن نے ایک علامت اور افسانہ کے طور پر بین اسلامی تحریک پر بڑا زبردست اور گہرا اثر ڈالا۔

سیّد احمد خاں کے سیاسی اور مذہبی تفکر پر ان کے مباحثانہ حملے ۱۸۷۹ء میں شروع ہوئے جب کہ خدیو توفیق کے حکم سے مصر سے اخراج کے بعد انھوں نے حیدرآباد اور کلکتہ کے دورے کیے۔ کچھ عرصہ کے بعد ان کے فارسی مضامین کا، جو ہندوستان میں شائع ہوئے تھے، خلاصہ ترمیم کے ساتھ عروۃ الوثقیٰ میں شائع کیا گیا جو شاہنشاہیت کے خلاف بالخصوص برطانیہ کا مخالف رسالہ تھا اور جسے انھوں نے اپنے مصری رفیق اور شاگرد شیخ محمد عبدہٗ کے تعاون سے شائع کیا تھا[۱۲]۔۔۔ اگرچہ وہ سیّد احمد خاں کے نظریات کی انتہا پسندی کے خلاف تھے لیکن ان کی اصلاحات بھی بیشتر انھی اصولوں پر مبنی تھیں۔ بنیادی فرق، اصلاحات کے آخری مقصد و منزل

میں تھا جس کے معنی سید احمد خاں کے یہاں مغرب سے مفاہمت تھی اور جمال الدین الافغانی کے نزدیک مغربی استعمار سے ناگزیر تصادم تھا۔ اصل جھگڑا ان دونوں کے بعد المشرقین سیاسی نقطہائے نظر کی بناء پر تھا۔ الافغانی خود حفاظتی کو پوری دنیائے اسلام کا ایک مکمل اور ناقابلِ تقسیم مسئلہ سمجھتے تھے، جس میں ہندوستانی مسلمانوں کے حتمی مفادات بقیہ دُنیائے اسلام سے جُدا نہیں کیے جا سکتے تھے۔ وہ پوری تاریخِ اسلام کو ایک زنجیر سمجھتے تھے اور ان کے چاروں طرف دُنیائے اسلام کا سیاسی المیہ یہ تھا کہ وہ بلا کسی متحدہ مدافعت کے بڑے پیمانے پر مفتوح ہوتی چلی جا رہی تھی۔ الافغانی کے نزدیک ایسے یک رنگی سیاسی اتحاد کا فقدان، دینی فکر کے ایک مربوط نظام کی حیثیت سے، اسلام کے زوال کا بنیادی سبب تھا۔ اسلامی فقہ کی تاویلِ نو، مسلم اداروں کی ترتیبِ نو اور جدید دُنیا کی سائنس اور ٹیکنالوجی سے اسلام کی مطابقت نو صرف ایک ایسے بین اسلامی معاشرہ ہی میں ممکن ہے جو ایک عالمی خلیفہ کے علاقتی دائرۂ اختیار میں ہو اور جو اسلام کی تاویلِ نو کے لیے مختلف مسلم علاقوں میں علاقائی مراکز قائم کر سکنے کا مجاز ہو۔[۱۳]

خلافت اور بین اسلامیت کے متعلق الافغانی کے خیالات ایک ایسے مثالی تصور سے متاثر تھے جو عبدالحمید دوم کے میکاویلیانہ طرز کے پروپیگنڈے سے بالکل لاتعلق تھا۔ سلطانِ ترکی پر ان کو قطعاً اعتماد نہیں تھا اور مختلف اوقات میں وہ مہدی سوڈانی، شریفِ مکہ یا خدیوِ مصر عباس حلمی کو ان کا امکانی بدل خیال کرنے لگتے تھے لیکن بالآخر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے کہ موروثی خطاب، فوجی اہمیت اور عثمانی سلطان کی انتظامی فطانت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اپنی عمر کے آخری برسوں میں اُنھوں نے استانبول میں قیام پذیر ہونے کی عبدالحمید دوم کی دعوت قبول کر لی تھی کہ وہاں رہ کر وہ موصوف کے لیے کام کریں گے۔ وہاں مختصر عرصے تک وہ بااثر اور ممتاز رہے لیکن بہت سے دوسرے مثالی افراد کی طرح وہ، دربار کی ریشہ دوانیوں کے باعث اقعرِ مذلت کی نذر ہو گئے اور ۱۸۹۷ء میں وفات

پا گئے۔

الافغانی کے مسلم ہندوستان پر اثرات کی نوعیت اور حدود کا اندازہ لگانے کے لیے بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ان کے فارسی مضامین جن میں انھوں نے ۱۸۷۹ء میں اپنے دورۂ ہندوستان کے موقع پر سید احمد خاں پر حملے کیے تھے، حیدر آباد کے ایک غیر معروف رسالہ "معلم شفیق" میں شائع ہوئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت ان کا کوئی فوری اثر مرتب نہیں ہوا لیکن ۱۸۸۰ء کی دہائی میں وہ کچھ اثر انداز ہوئے جب عروۃ الوثقیٰ سے، جس کے داخلے پر حکومت کی طرف سے پابندی تھی لیکن جو یقیناً چند مداحوں اور خریداروں تک پہنچتا تھا، ان کے مضامین کے ترجمے ہوئے اور "دار السلطنت" (کلکتہ) اور "مشیر قیصر" (لکھنؤ) میں شائع ہوئے[۱۴]۔

ہندوستان میں اُن کے تعلقات سے متعلق دلچسپ مواد ایران میں موجود غیر شائع شدہ تحریرات سے ہو سکتا ہے[۱۵]۔ ان کے علاوہ ہمیں خاص طور پر بلنٹ کی شہادت پر انحصار کرنا پڑے گا نیز ان اکا دُکا حوالوں سے بھی کچھ معلومات اخذ کی جا سکتی ہیں جو ہندوستان کی برطانوی حکومت کے محکمۂ سیاست کی دستاویزوں میں محفوظ ہیں۔ الافغانی نے جن لوگوں سے رابطے قائم کیے مثلاً رسول یار خاں، سید علی محمود سبزی، محمد سعید اور علی حیدر جن کا ذکر بلنٹ اور تقی زادہ نے کیا ہے[۱۶] ــــ کوئی اہمیت نہیں رکھتے، کیونکہ مسلم ہندوستان پر ان لوگوں نے کوئی مذہبی یا سیاسی اثر نہیں ڈالا حیدرآباد دکن میں ممتاز اور صاحب اثر سید علی بلگرامی، جنہوں نے لی بان کی تصنیف "تمدنِ ہند" کا ترجمہ کیا ہے، الافغانی کو ان کی آتش مزاجی اور ضرورت سے زیادہ سوشلسٹ ہونے کے باعث اس کا اہل نہیں سمجھتے تھے کہ وہ "مصلحِ اسلام" بن سکیں لیکن ان کے بھائی سید حسین بلگرامی (عماد الملک) نے، جو سید احمد خاں کے خاص ہمدردوں میں تھے اور جو ریاست حیدر آباد کے وزیرِ اعظم کے منصب پر فائز ہوئے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برطانوی ریذیڈنٹ کی الافغانی کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے میں مدد کی اور ان کے

خلاف عنبر کا کام انجام دیا[۱۷]۔ یہ بھی ممکن ہے کہ الافغانی کے حیدرآباد کے دورانِ قیام (۱۸۷۹ء — ۱۸۹۰ء) میں عماد الملک کی ذات الافغانی کے مضامین میں سب سے زیادہ سب و شتم کا نشانہ بنی ہو[۱۸]۔

سید احمد خان کے رفقاء میں صرف شبلی نعمانی ہی تھے جنہوں نے ۱۸۹۳ء میں شیخ محمد عبدہٗ سے قاہرہ میں ملاقات کی لیکن اپنے قسطنطنیہ کے سفر میں وہ الافغانی سے نہیں ملے[۱۹]۔ بیسویں صدی کے آغاز میں الافغانی بین اسلامی تحریک کا نشان بن کر ابھرے۔ الافغانی کے بین اسلامی نظریہ کو ۱۹۱۲ء — ۱۳ میں ابوالکلام آزاد نے ترقی دی جو براہِ راست "المنار جماعت" سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے الہلال اور البلاغ نامی رسالوں میں، جو وہ کلکتہ سے شائع کرتے تھے، مضامین کے ایک سلسلہ میں اور پہلی جنگِ عظیم کے بعد اپنے خطبات میں بھی اس کی برابر ترویج کی۔ علیگڑھ تحریک کے خلاف انہوں نے جو کچھ لکھا وہ انہیں الافغانی ہی سے ورثے میں ملا تھا[۲۰]۔

معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے بھی الافغانی کی تحریرات کا کچھ مطالعہ کیا ہے اور ان پر نو جدیدیت کی بین بین راہ اختیار کرنے میں افغانی کے اثر کے متعلق کچھ کہنا مبالغہ نہ ہوگا:

> "وہ شخص ... جو کارِ مفروضہ کی اہمیت اور بے پایانی (یعنی ماضی کی مکمل شکست و ریخت کے بغیر پورے نظامِ اسلام پر از سرِ نو غور و خوض) کو مکمل طور پر محسوس کرتا تھا اور جو مسلمانوں کے فکر و حیات کی تاریخ کے اندرونی مفہوم پر گہری نظر رکھتا تھا جس میں لوگوں اور ان کے اطوار کے وسیع تجربہ نے مزید وسعتِ نظر کا اضافہ کر دیا تھا اور جس نے اس کو ماضی اور مستقبل کو باہم منسلک کرنے کے لیے ایک زندہ کڑی بنا دیا تھا، وہ لاریب جمال الدین افغانی تھا۔ اگر ان کی ان تھک مگر منقسم توجہ انسانی یقین اور کردار کے نظام کی حیثیت سے، اسلام

کے لیے پوری طرح وقف ہو جاتی تو فکری طور پر دُنیائے اسلام آج
بہت زیادہ ٹھوس اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہوتی[۲۱]

اپنی فکر آفریں عقیدۂ معاد سے متعلق مثنوی "جاوید نامہ" میں اقبال نے الافغانی کو اللہ تعالیٰ کی ارضی سلطنت — یعنی مثالی اسلامی سلطنت کا تصور اور تعریف پیش کرنے کے لیے اپنا آلۂ اظہار بنایا ہے۔

تحریکِ بین اسلامی کی سب سے زیادہ حیرت انگیز خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ شیعہ دانشوروں نے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ہر جگہ خلافتِ عثمانیہ کی نتیجہ خیز حمایت کی ہے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس کی فلسفیانہ بنیاد وہ امتیاز ہے جسے امیر علی نے شیعی اماموں کی معصوم رُوحانی امامت اور پُوری مسلم قوم کی دینی یا دنیاوی خلافت کی شاہانہ قیادت کو باہم موافق اور متجانس قرار دیا۔

۱۸۷۹ء کے لگ بھگ شیعہ بوہرہ رہنما بدرالدین طیب جی نے بمبئی گزٹ میں ایک خط لکھا اور اس میں برطانوی اخبارات کے ان مفروضہ الزامات کی تردید کی جو انھوں نے بلغاریہ پر ترکی کے نام نہاد مظالم کے ضمن میں لگائے تھے اور ملکہ وکٹوریہ سے درخواست کی کہ وہ رُوس کے مقابلہ میں ترکی کا ساتھ دیں[۲۲] — چراغ علی اپنے سیاسی اور مذہبی اصلاحات کے سلسلہ میں اسلامی سلطنتوں میں ترکی کو اس کی اوّلیت کی بنا پر شیعی فارس سے بہتر اور مثالی سمجھتے تھے۔ ۱۸۸۲ء میں سر سیّد احمد خاں کے خیالات کے خلاف اُنھوں نے عثمانی انتظامیہ کا دفاع کیا اور ان کی غیر ترکی خود پر زور دیتے ہوئے کہا کہ وہ غیر مسلموں کو ملازمت میں لیتے ہیں اور آرمینیا کے سوال پر مغربی خیالات کا حوالہ دیا جن میں ترکی کی تائید و حمایت کی گئی تھی۔ وہ بلنٹ کے ان خیالات کے مخالف تھے کہ خلافت خاندانِ قریش کو منتقل کر دی جائے[۲۳] — ایسی تحریک کو صرف ہندوستان کے شیعہ دانشوروں ہی میں نہیں بلکہ بیرون جات میں بھی تائید حاصل تھی۔ شامل کے سُنّی اور شیعہ پیرو دوش بدوش روسیوں کے خلاف لڑے اور استراخان میں اہلِ سنّت شیعوں کی مسجدوں میں نماز ادا کرتے تھے اور قازان کی مسلم کانگریس نے دونوں

فرقوں کے لیے ایک ہی دینی نصاب تجویز کیا تھا۔ سُنیوں اور شیعوں کو متحد کرنے کے لیے اس قسم کی تحریکیں بیسویں صدی کے اوائل میں عراق کی معاشرتی اور مذہبی زندگی میں نظر آتی ہیں۔[۲۴] ہندوستان میں اس رجحان سے شیعوں کے فارس سے ارتباط میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا جو امیر علی کی تحریروں سے خاص طور پر نمایاں ہوتا ہے۔[۲۵]

دُوسرا دَور (۱۹۱۱ء تا ۱۹۲۴ء)

۱۹۱۱ء اور ۱۹۱۴ء کے درمیان بین الاقوامی اور ہندوستانی سیاسی صُورتِ حال سے ہندوستان کی مسلم سیاست کو شدید صوبتوں کا سامنا کرنا پڑا جس کے نتیجے میں وہ بین اسلامی تحریک سے قریب تر ہو گئی۔ ۱۹۱۱ء میں تقسیمِ بنگال کی تنسیخ ہو گئی۔ کرزن نے کچھ عرصہ قبل اس خطہ کے مسلمانوں کی اقتصادی بہبود کے لیے جو انتظامی فیصلہ کیا تھا، اس کی منسوخی سے مسلم قیادت کو برطانیہ کی سرپرستی کی ناپائیداری کا احساس ہو گیا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچی کہ اطاعت شعاری کی حکمتِ عملی سے انہیں اتنا زیادہ فائدہ نہیں پہنچا جتنا متشدد مزاحمت سے انڈین نیشنل کانگرس کو حاصل ہُوا۔ ۱۹۱۱ء میں اطاعت شعار مُسلم لیگ نے ہندوستان کے لیے حکومتِ خود اختیاری کو اپنی آخری منزل ہونے کا اعلان کر دیا اور انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ تعاون اور اتحاد کے لیے سلسلہ جنبانیاں شروع کیں۔ (قائدِ اعظم) محمد علی جناح کے تیار کردہ مسودے کی بنیاد پر دونوں جماعتوں کے مابین ۱۹۱۶ء میں میثاقِ لکھنؤ کی شکل میں معاہدہ ہو گیا۔

باقی ماندہ مسلم سلطنتوں کی آزادی کو لاحق خطرے سے بین اسلامی جذباتی دباؤ کچھ اور زیادہ بڑھ گیا۔ برطانیہ کے ایماء سے مراکش پر فرانسیسی انتداب میں مزید توسیع اور عثمانی صوبہ لیبیا پر برطانیہ کی بے تعلقی اور بے عملی کے باعث اطالیہ کے قبضہ نے محرومی اور مایوسی میں کچھ اور اضافہ کر دیا۔ فارس کو اور شاید ترکی کو بھی منقسم کرنے کے لیے روس اور برطانیہ کے گٹھ جوڑ کا شبہ بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔ ۱۹۱۲ء کی جنگ بلقان

کے دوران ڈاکٹر مختار احمد انصاری کی سرکردگی میں ایک طبی مشن بھیجا گیا۔ ترکی قائدین اور عمال اور ہندوستانی مسلم زعماء کے براہ راست روابط قائم ہو گئے۔ اسلامی ہند نے عثمانی سلطان کے خلاف جدوجہد میں اپنے سیاسی جذبات سے "جوان ترک" تحریک کی حمایت کی تھی۔ ہندوستانی مسلم تخیل میں انور پاشا کی شخصیت ایک افسانوی ہیرو کی صورت اختیار کر گئی تھی جنہیں اخبارات اور شاعری کے ذریعے شاندار خراج تحسین پیش کیے گئے۔ پہلی جنگ عظیم کے زمانہ میں انور پاشا کی شخصیت کے گرد رومانی اساطیری ماحول قائم رہا اور انہیں وسط ایشیا میں بالشویکی افواج کے خلاف لسماکیوں کی قیادت کرتے ہوئے مزاحمت میں غیر معمولی شہرت حاصل ہوئی۔

علیگڑھ کے ایک ذہین وفطین صحافی محمد علی جوہر نے ایک شعلہ فشاں مضمون بعنوان "ترکوں کا فیصلہ" اپنے اخبار "کامریڈ" میں اُس وقت قلم بند کیا جب ترک محوری طاقتوں میں شامل ہو کر ١٩١٤ء کی جنگ میں شامل ہوئے۔ محمد علی کو جیل بھیج دیا گیا جہاں وہ ١٩١٩ء تک قید رہے۔ جنگ کے دوران ابو الکلام آزاد نظر بند کر دیے گئے۔

محمد علی کا مضمون اخبار "ٹائمز" میں اسی عنوان سے شائع ہونے والے مضمون کا جواب تھا۔ اُنہوں نے لکھا:

> "کہ ترکوں نے اچھی ساکھ کا وہ سرمایہ جو انہیں پامرسٹن، عظیم ایلچی اور ڈزرائیلی کے زمانے میں حاصل تھا خواہ مخواہ ضائع کر دیا اور اس حد تک وہ قابلِ مذمت اور قابلِ تعزیر ہیں لیکن کتنے مسلمان ایسے ہیں جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ انگلستان کی، سکی سالسبری کی، اور لائڈ جارج کی اور موجودہ وزراء کی بڑی تعداد کی، جن میں خاموش طبع اور غوغائی دونوں شامل ہیں، آج کی افسوسناک بے گانگی میں ذرہ برابر ذمہ داری نہیں ہے۔"

ان کی دلیل یہ تھی کہ جنگ میں ترکی کی شمولیت کے معنی یہ تھے کہ اسے لازمی طور

بنیادی طور پر یونان و ترکی کی جنگ سمجھا جائے جو وہ ولایت سالونیکا کی بازیافت کے لیے لڑ رہا ہے جسے ترکی وزراء۔ کامل اور ناظم نے برطانیہ کے سیاسی دباؤ میں آکر جنگِ بلقان میں شرمناک طور پر یونان کے حوالے کر دی تھی۔ ۱۹۱۱ء میں سالونیکا، ترکوں کے ہاتھوں سے نکل کر، یونانیوں کے پاس چلے جانے سے پہلے، یونانی شہر نہیں تھا۔ اس کی نصف آبادی خانہ بدوش یہودیوں اور سولہویں صدی کے پناہ گزینوں کی اولاد تھی جو اسپین کی دوبارہ فتح کے بعد سلطنتِ عثمانیہ میں گھس آئے تھے:

"وہ اسپین جس پر مُوروں (مسلمانوں) کی حکومت نہیں تھی بلکہ جو فرڈیننڈ اور اس کے جانشینوں کی عیسائی حکومت کے تحت تھا جنھوں نے یکساں طور پر مسلمانوں اور یہودیوں کا بلا امتیاز قتلِ عام کیا تھا۔ ہندستانی مسلمان برطانیہ اور عثمانیوں کے فوجی یا سیاسی تصادم کے خیال سے نفرت کرتے ہیں، لیکن یونان برطانیۂ عظمٰی نہیں ہے۔ اسے یونان اور ترکی کے کسی تصادم میں، عزّت یا دلچسپی کی بناء پر، دخل دینے کی ضرورت نہیں ہے۔"

ترکی کا یہ اخلاقی حق ہوگا اگر وہ فرانس اور رُوس کے جنگ میں ملوث ہونے سے فائدہ اُٹھائے اور ان دونوں طاقتوں کے خلاف اسے جو شکایتیں ہیں ان کا ازالہ کرے، کیونکہ رُوس نے یورپ اور ایشیا کو چک میں ترکی کے خلاف ہر بغاوت کو ہوا دی اور فرانس نے ۱۸۸۱ء میں زبردستی تیونس پر قبضہ کر لیا۔ ترک یا مصری اخلاقی طور پر اس کے مجاز ہیں کہ وہ برطانیہ کے انخلاءِ مصر پر زور دیں کیونکہ برطانیہ ۱۸۸۲ء سے ۱۸۹۳ء تک برابر اس کے وعدے کرتا رہا ہے، لیکن ترکی کو اپنی جنگ خود لڑنی چاہیے نہ کہ جرمنی کی جنگ۔ جہاں تک ممکن ہو انھیں برطانیہ سے جنگ نہیں کرنا چاہیے۔" اگر سُوءِ اتفاق سے وہ ہماری حکومت کے خلاف نبرد آزما ہو گئے تو ہم ان سے کہیں گے کہ ہمارے لیے بھی دُعا کریں کیونکہ وہ صرف اس کا اندازہ ہی لگا سکتے ہیں کہ ہمیں کتنی قلبی تکلیف اور ذہنی کرب ہوگا۔" [۷۵]

اور آخر میں محمد علی جوہر کو ترک و برطانوی تصادم کے دوران مُسلم ہندوستان کی وفاداری کے مسئلہ کی ناگزیر مشکل سے بھی دوچار ہونا پڑا۔ اُنھوں نے اس معاملہ میں سیّد احمد خان کے اس حل سے رہنمائی حاصل کی کہ "اس ملک میں حکومت قائم ہے۔ اس کی جانب ہمارے اندازِ فکر کی بنا صرف اس بات پر ہونی چاہیے کہ خود حکومت ہمارے ساتھ کیا رویہ اختیار کرتی ہے"[۲۷]

اس مضمون پر، جو قطعی طور پر باغیانہ نہیں تھا، حکومت کا محمد علی جوہر کو جنگ کے دوران قید میں ڈالے رکھنا کوتاہ اندیشی ثابت ہُوئی۔ پانچ سال کے بعد وہ مُسلم ہندوستان کے انتہائی متحرک اور با اثر قائد کی شکل میں اُبھرے۔ اُنھوں نے ۱۹۱۹ء میں خلافت کانفرنس کی بنیاد رکھی اور انڈین نیشنل کانگریس میں زعماء اور جمہورِ ملت کے ساتھ داخل ہو گئے، جو تین سال تک اور خود ان کے حقیقت سے آگاہ ہو جانے تک، پہلی اور آخری بار مسلمانوں اور ہندوؤں کی متحدہ نمائندگی کرتی رہی۔

مسلم ہند میں علمائے دیوبند کی جماعت پہلی جماعت تھی جس نے پہلی جنگِ عظیم کے دوران ترکوں سے روابط قائم کرنے کی حکمتِ عملی وضع کی اور سرحد کے قبائل کو، ہندوستان سے برطانیہ کی حکومت کو اُکھاڑ پھینکنے کے مقصد میں اپنا ہمنوا بنانے کے لیے سرگرم عمل ہُوئی۔ دورانِ جنگ دیوبند کے مولانا محمود الحسن حجاز چلے گئے جہاں انھوں نے گورنر غالب پاشا اور ترکی وزراء جمال اور انور سے رابطے قائم کیے۔ انھوں نے وعدہ کیا کہ ترکی اور اس کی حلیف محوری طاقتوں کی فتح کے بعد، امن کانفرنس میں، وہ ہندوستان کی آزادی کے مطالبے کی تائید کریں گے۔ اس وعدے پر مبنی دستاویز خفیہ طور پر ہندوستان پہنچا دی گئی جہاں اس کی تصویری نقلیں تقسیم کی گئیں جسے برطانیہ کے محکمۂ جاسوسی نے سُراغ لگا کر حاصل کر لیا۔[۲۸]

حجاز میں شریف حسین نے برطانیہ کی شہہ پر ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی اور علمائے مکہ سے ایک فتویٰ حاصل کیا جس میں سلطان عبدالحمید دوم کو ان کے

منصب سے معزول کرنے پر ترکوں کو مرتد قرار دیا گیا تھا۔ متضاداً اس فتویٰ میں عثمانیوں کو منصب خلافت کے لقب اور حق کے تعلق سے نااہل قرار دیا گیا تھا کیونکہ وہ اہلِ قریش نہیں تھے۔ اس مکی فتویٰ سے شریف حسین کے لیے آفاقی خلافت کے مدعی ہونے کا راستہ ہموار ہو گیا کیونکہ وہ خود قریشی النسب تھے۔ مولانا محمود الحسن نے یہ کہہ کر اس فتویٰ پر دستخط کرنے سے انکار کر دیا کہ پوری ترکی قوم پر الحاد یا ارتداد کا الزام لگانا شریعتِ اسلام کی رُو سے جائز نہیں ہے اور یہ کہ قرآن میں یہ کہیں نہیں آیا ہے کہ خلافت کسی خاص قبیلہ یا قوم کی اجارہ داری ہے[۲۹] ـــ چنانچہ شریف حسین کے آدمیوں نے انہیں گرفتار کر لیا اور برطانیہ کے سپرد کر دیا جس نے ۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک انہیں مالٹا میں اسیر رکھا۔

مولانا محمود الحسن نے اپنے سفیر افغانستان بھی بھیجے کہ وہ وہاں کی حکومت اور قبائل کو ہندوستان میں برطانیہ کے خلاف جدوجہد آزادی میں اپنا ہمنوا بنانے کی کوشش کریں۔ شمال مغربی سرحد میں اتنی بے چینی پھیل گئی کہ برطانیہ کو وزیرستان میں بڑے پیمانے پر پانچ مرتبہ فوجی کارروائیاں کرنا پڑیں۔ جرمنی اور ترکی گماشتے افغانستان میں "جلاوطن ہندوستانی حکومت" سے رابطہ قائم کیے ہوئے تھے جس کا وزیرِ اعظم ایک شورش پسند ہندو، راجہ مہندر پرتاب تھا اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں میں مولانا محمود الحسن کے شاگرد اور سفیر عبید اللہ سندھی بھی شامل تھے[۳۰]۔

علمائے دیوبند کی سرگرمیوں کے منتجات میں ایک خاص امر یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمان سیاسی زعماء جذباتی طور پر، اس خیال سے چمٹے ہوئے تھے کہ خلافت ایک آزاد ادارہ ہے اور خلیفہ ایک آزاد کارکن ہوتا ہے۔ جنگ کے بعد استنبول، اتحادیوں کے قبضے میں آیا، مسلم ہندوستان کا سیاسی جذبہ سلطان محمد ششم (وحید الدین) سے، جو حقیقتاً اتحادیوں کے قیدی تھے، شخصی وفاداری کا اظہار نہیں کرتا تھا بلکہ اس کا ارتکاز خلافتِ عثمانیہ کے مجرد تخیل کی جانب تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تمام ہمدردیاں مکمل طور پر مصطفےٰ کمال پاشا کی تحریک اور فوج کے ساتھ تھیں۔

دعویدارِ خلافت شریف حسین کے ساتھ غیر مصالحانہ عداوت کا انداز بھی اسی رویّہ کی شدت کی وجہ سے تھا کیونکہ شریف حسین کو وہ برطانیہ کے ہاتھوں میں ایک کٹھ پُتلی سمجھتے تھے[۱۵۱]
جنگ کے اختتام پر علمائے دیوبند، فرنگی محل اور علمائے ندوۃ العلماء نے ایک سیاسی جماعت "جمعیۃ علمائے ہند" کے نام سے تشکیل کی جس کا پہلا اجلاس ۱۹۱۹ء میں ہوا۔ یہ جماعت ایک جانب انڈین نیشنل کانگریس سے سیاسی رابطہ رکھتی تھی اور دوسری جانب خلافتِ عثمانیہ سے سیاسی و مذہبی ناتا جوڑے ہوئے تھی۔
اسی سال قید سے چھوٹتے ہی مولانا محمد علی نے خلافت کانفرنس کی بنیاد رکھی جس نے اعتدال پسند اور قدیم وفادار مسلم لیگیوں کو سیاسی ویرانے میں لا کھڑا کیا تحریکِ خلافت کے، جس نے جلد ہی مسلم ہندوستان میں ایک دھماکہ خیز عام شورش کی صورت اختیار کر لی، اجزائے ترکیبی دو تھے۔ اس کا مقصدِ اوّلین یہ تھا کہ برطانوی حکومت کو ترغیب یا انقلابی شورش کے ذریعہ ترکی پر "معاہدۂ سیورے" ٹھونسنے سے روکا جائے" کیونکہ اس پر عملدرآمد سے نہ صرف یہ کہ ترکی اپنے غیر ترکی صوبوں سے بشمولیتِ حجاز محروم ہو جاتا تھا بلکہ اس کی سرزمین کے علاقے بھی شکست و ریخت کی نذر ہو جاتے۔ اس کا دوسرا مقصد اہم۔ کے گاندھی کی قیادت میں انڈین نیشنل کانگریس سے اتحاد کرنا تھا۔
اسی زمانے میں ہندوستانی قومیت رولٹ ایکٹ کے نفاذ سے سخت بپھری ہوئی تھی جو ایک انسدادی قانون تھا، جس کے ذریعہ زمانۂ جنگ کی شہری آزادی پر لگائی ہوئی پابندیوں کو مستقل اور دوامی بنانا تھا۔ گاندھی اس وقت تک اپنی عاقلانہ سیاسی تحریکِ عدمِ تشدد، عدمِ تعاون اور ستیہ گرہ کو پوری ترقی دے چکے تھے جس کی تعلیم وہ انڈین نیشنل کانگریس اور خلافت کانفرنس دونوں کے پلیٹ فارم سے دیتے رہے تھے۔

خلافت کانفرنس اپنے عالمی کردار میں کم کامیاب ہوئی۔ مولانا محمد علی جوہر کی قیادت میں ایک وفد ۱۹۲۰ء میں لندن گیا اور اس نے لائڈ جارج اور ایچ۔ اے۔ ایل فشر کے سامنے یہ مطالبہ پیش کیا کہ عثمانیہ خلیفہ کو اس کی اجازت ہونا چاہیے کہ

تین مقاماتِ مقدسہ، مکۂ معظمہ، مدینۂ منورہ اور یروشلم ان ہی کے قبضہ میں رہیں اور ان کا جزیرہ نمائے عرب، شام اور عراق پر حقِ حکومت قائم رہے، اور ترکی کی قبل از جنگ سرحدیں اس کی حدودِ مملکت میں شامل ہونی چاہییں۔[۳۲]

۱۹۲۰ء میں قدیم نظریہ کے مطابق یہ فتویٰ بھی جاری ہوا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو مسلم افغانستان ہجرت کر جانا چاہیے کیونکہ ہندوستان انگریزوں کے زیرِ حکومت دارالحرب (دشمن کا علاقہ) ہے۔ یہ فتویٰ علماء کی متفقہ رائے سے جاری ہوا لیکن اس کے خاص نظریہ ساز مولانا ابوالکلام آزاد تھے۔ ان کا نقطۂ نگاہ یہ تھا کہ پہلی جنگِ عظیم کے دوران ہجرت مناسب تھی اور اب وہ صرف حکماً ہو سکتی ہے۔ انہوں نے یہ مشورہ دیا کہ ہندوستان میں صرف وہ مسلمان اقامت پذیر رہیں جو خلافت کی بقاء اور سالمیت کے لیے عملاً جدوجہد کرتے رہے ہیں، لیکن ان کا بھی شوقِ ہجرت سرد نہیں پڑنا چاہیے۔ ہجرت کا انتظام اجتماعی طور پر ہونا چاہیے اور پہلے اور بعد میں ہجرت کرنے والوں کا تقدم مقرر کرنا چاہیے۔[۳۳]

ہجرت کی تحریک کے جوش میں اقتصادی حقائق کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا۔ افغانستان میں، جو خود ایک نادار ملک تھا، ہندوستان کے از خود ہجرت کرنے والے گروہوں کو جذب کرنے کی سکت نہیں تھی۔ تحریکِ ہجرت میں اٹھارہ ہزار لوگ شامل تھے جن میں اکثر افراد غریب اور مفلس طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ افغانستان کی سرحد سے واپسی میں انہیں سخت مصائب جھیلنا پڑے اور ہزاروں آدمی راستے ہی میں بھوک اور بیماری سے لقمۂ اجل بن گئے۔ (قائدِاعظم) محمد علی جناح، جو تحریکِ خلافت میں سرگرمی سے حصّہ تو نہیں لے رہے تھے لیکن اس سے ہمدردی ضرور رکھتے تھے، اُن معدودے چند مسلمان رہنماؤں میں سے تھے جو تحریکِ ہجرت کے خلاف تھے۔[۳۴]

ابوالکلام آزاد تحریکِ خلافت کے بھی خاص نظریہ ساز تھے۔ ان کے خیالات کی اساس جمال الدین افغانی کے خیالات پر قائم تھی، لیکن ان کا اندازِ نظر زیادہ

جدلیاتی تھا۔ ان کے خیال میں تمام اجتماعی گروہوں کو دو مخالف قوتوں — اتصالی اور انفصالی، کے درمیان جدوجہد کرنا ہوتی ہے۔ اسلامی معاشرہ کے معاملہ میں اتصالی قوتیں یک سنگی جمعیت (نظام) کی جانب رہنمائی کرتی ہیں اور انفصالی قوتیں جہالت اور انتشار (جاہلیت) کا راستہ دکھاتی ہیں۔ مُسلم اُمّہ کی مرکزی قیادت کی باگ ڈور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک ہاتھوں میں رہی اور اُن کے بعد خلفائے راشدین کے ہاتھوں میں رہی۔ بنی اُمیہ، بنو عباس اور عثمانی جو اُن کے بعد آئے بالکل مختلف نوع کی مرکزیت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان کی خلافت، بجائے مذہبی ہونے کے عالمی شاہنشاہی خلافت تھی۔ ان کے ذریعے خلافت ایک قانونی طاقت اور اسلامی دُنیا کا با اختیار سیاسی مرکز رہی۔ بین اسلامی معاشرہ کی بنیادیں پانچ معاشرتی ستونوں پر قائم ہیں۔ ایک واحد خلیفہ سے وابستگی، اس کی دعوت پر لبیک کہنا، اس سے وفاداری، دارالحرب سے، جس میں وہ علاقہ بھی شامل ہے جو پہلے مسلمانوں کے قبضہ میں تھا اور اب غیر مسلموں کے عمل دخل میں ہے، نقلِ مکانی کر کے کسی مسلم سرزمین کو ہجرت کر جانا تاکہ مدافعت منظم کی جائے اور جہاد، جو مختلف صورتیں اختیار کر سکتا ہے ہر مسلمان ملک کو جس میں مسلمان معقول اکثریت رکھتے ہوں اپنا امام یا مذہبی پیشوا خود مقرر کرنا چاہیے جو عالمی خلیفہ کے ساتھ وفاداری اور وابستگی رکھتے اور اس کے اقتدار کو تسلیم کرے۔ ہندوستان کے لیے مولانا آزاد، مولانا محمود الحسن کو اسی منصب کا اہل سمجھتے تھے۔ مسلم قوم کی خلیفہ سے وابستگی سیاسی ہونا چاہیے نہ کہ مذہبی کیونکہ اسلام میں سیاسی قیادت صرف اور صرف خُدا اور اس کے رسولؐ کے لیے مختص ہے لیکن یہ سیاسی وفاداری کامل ہونا چاہیے تاآنکہ خلیفہ قرآن کے احکامات یا رسولؐ کی تعلیمات کے متناقض افعال کا مرتکب نہ ہو۔[۲۵]

ترکی نے بہر نوع مصطفےٰ کمال (اتاترک) کی قیادت میں اپنی بقا، تجدید حیات اور قلب ماہیت کے لیے جنگ لڑی اور مسئلہ خلافت کو اپنے انداز میں نپٹایا۔ ۱۳ر نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی کی گرینڈ نیشنل اسمبلی نے عبدالمجید کو بجائے سلطان

کے بطور خلیفہ انتخاب کیا اور ایک سال سے کچھ اوپر تک تاریخ اسلام میں ایک عجیب نوعیت کی صورت حال قائم رہی کہ جس میں خلیفہ کی حیثیت ایک دینی پیشوا کی سی رہی جو ایک جمہوریت میں مقیم تھا اور جس کے پاس حاکمیت نام کی کوئی شے نہیں تھی اور نہ ذرہ برابر سیاسی اقتدار اُسے حاصل تھا۔

ہندوستان کی دو اہم مسلم تنظیموں نے، جن کا تعلق خلافت سے تھا ترکی گرینڈ اسمبلی کے اس فیصلہ کو بڑی زبردست پُرجوش بحث کے بعد تسلیم کر لیا۔ ۲۴ر نومبر ۱۹۲۳ء کو آغا خان اور امیر علی نے ترکی وزیر اعظم عصمت پاشا کو ایک نہایت اہم خط بھیجا جس میں ان دونوں قائدین نے، جو شیعہ تھے، سُنّی اسلام کے نقطۂ نگاہ کی وکالت کرتے ہوئے خلیفہ کی بے دست و پائی اور ان کو حکومت اور قوت سے بالکل لاتعلق کر دینے پر تشویش کا اظہار کیا اور ان کے منصب اور حاکمیت میں اضافہ کر دینے کی سفارش کی تھی۔ — ترکی حکومت نے اس خط کو نہایت تشویش کی نظر سے دیکھا اور بقول ٹائن بی انگورہ میں غیر سرکاری طور پر یہ تاثر لیا کہ ان دونوں نے یہ قدم برطانوی حکومت کی شہہ پر اُٹھایا ہے۔ — یہ مکتوب شائد ترکی گرینڈ اسمبلی کو متاثر کرنے اور ان کے ۳ر مارچ ۱۹۲۴ء کے خلافت کو ختم کر دینے اور عبدالمجید کو جلا وطن کرنے کے فیصلے کو بڑی عجلت سے عمل جامہ پہنانے میں ممد و معاون ثابت ہوا ہو۔ اس طرح اس فیصلہ سے تاریخ اسلام کے ایک دور اور صدیوں پُرانے ادارے کا خاتمہ ہو گیا۔

دو دن بعد مکہ کے شریف حسین نے اپنے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ان کے اس دعویٰ کو برطانیہ کے زیرِ انتداب ملکوں — عراق، اُردن اور فلسطین نے تسلیم کر لیا۔ مصر اور مُسلم ہندوستان نے اُسے مُسترد کر دیا۔ مُسلم ہندوستان کی قیادت نے شریف مکہ کو ایک شاہی کٹھ پتلی سے زیادہ اہمیت نہیں دی کیونکہ ایک تو وہ آزاد نہیں تھا اور دوسرے اس نے ترکوں کے ساتھ غداری کی تھی اور نتیجتاً بین اسلامی استحکام کو نقصان پہنچایا تھا۔ برطانوی حکومت نے اپنے فیصلہ

کی غلطی، انڈین خلافت کانفرنس کی طرح مان لی اور اس کے ازالہ کے لیے قرینہ یہ کہتا ہے کہ اس نے ابنِ سعود کے حملۂ حجاز اور اس پر قبضہ کی حوصلہ افزائی کی جو نجد کا وہابی حکمران تھا۔ — اعلانِ خلافت کے سات مہینے بعد ہی شریف حسین کا تخت اُلٹ دیا گیا۔

ترکوں کے تنسیخِ خلافت سے ہندوستان میں "خلافت کانفرنس" اپنی علتِ غائی سے محروم ہوگئی۔ اسی زمانہ میں "انڈین نیشنل کانگریس" سے اُس کے تعلقات ٹوٹ رہے تھے کیونکہ ہندوستان کی علیحدگی پسندی کی رَو پھر سے چل نکلی تھی۔ فرقہ وارانہ فسادات، ایک فرقہ کے دوسرے فرقہ کے خلاف تبلیغی کارروائیوں کا زور اور کانگریس کا ایک قدامت پسند ہندو جماعت کا روپ اختیار کر لینا، ایک ایسی تفرقہ پردازی تھی جس نے گاندھی کی عظمت نہ سہی لیکن ان کی حیثیت اور اقتدار کو کمزور کر دیا۔ اس صورتِ حال سے مسلمان کانگریس سے بیگانہ ہو گئے۔

نیا بین الاقوامی سیاسی پلیٹ فارم جس سے خلافت کانفرنس کو کچھ سال اور اپنی بقا کا موقع مل گیا وہ تھا حجاز کو غیر مسلموں کے قبضہ سے نکالنا۔ ابنِ سعود کی کامیابی سے ایک نیا تنازعہ شروع ہوگیا۔ وہابی ہونے کے سبب وہ مقدس مُسلم مزارات کی حرمت کا قائل نہیں تھا، ۱۹۲۵ء میں مدینہ کے محاصرہ اور اس پر گولہ باری سے تحریکِ خلافت دُنیوی (سیکولر) اور دینی بازوؤں میں تقسیم ہوگئی جس میں سے ایک کی قیادت مولانا محمد علی کر رہے تھے اور دوسرے کی قیادت ان کے پیر و مرشد مولانا عبدالباری فرنگی محلی کر رہے تھے۔ — ۱۹۲۶ء میں قاہرہ اور حجاز میں خلافت کے مسئلہ پر تبادلۂ خیال کرنے کے لیے کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔ قاہرہ کانگریس میں نہ تو خلافت کانفرنس نے اور نہ جمعیت علمائے ہند نے شرکت کی، البتہ حجاز میں ابنِ سعود نے جن ہندوستانی وفود کو دعوت دی تھی، وہ قاہرہ کانگریس میں شریک ہوئے۔ اس کانگریس میں خلافت پر سرے سے کوئی گفتگو نہیں ہوئی بلکہ ابنِ سعود کے بُت شکن مقلدوں کے جوشِ جذبہ کو قابو میں رکھنے اور دبانے پر ضرور تبادلۂ خیال ہوا اور یہ طے پایا کہ مزاراتِ مقدسہ سے

تعلق بیرونجات سے راسخ العقیدہ مسلمانوں کے جذبات کو مجروح کرنے سے احتراز کیا جائے[۴۱]

تنسیخِ خلافت پر سب سے پہلے المینان کی سانس مؤرخ خدا بخش نے لی جنہوں نے اس واقعہ کو" ان خالص اسلامی تصورات کا آخری ثمر قرار دیا جو عروج و برتری کی جدوجہد میں لگے ہوئے تھے۔ اس سے ایک افسانہ کا زوال ہوا اور دورِ وسطیٰ کے افکار کے بجائے جدید خیالات نے راہ پائی۔ اس نے قومیت کی نشوونما کے لیے راہ ہموار کر دی اور حریت پسندی پر سے قدغن ہٹا دی[۴۲]

موجودہ دُنیا میں اصولِ خلافت سے متعلق اسلامی حکمت عملیوں کا بالآخر ہندوستانی اسلام میں فلسفی شاعر محمد اقبال نے بالکل خاتمہ کر دیا۔ اُنھوں نے یہ دلیل دی کہ کسی ایک یا کئی اسلامی ریاستوں کے سیاسی انتظام کی ذمہ داری کسی ایک فرد کو نہیں سونپی جا سکتی بلکہ یہ مسلم اُمّہ کی ذمہ داری ہے۔ اگر مسلم اُمّہ کسی ایک فرد کو سربراہِ مملکت کے طور پر منتخب کرتی ہے اور اس کو حاکمانہ اختیارات تفویض کرتی ہے تو وہ شاہانہ نہیں بلکہ صدارتی ہوتے ہیں۔ اگر تاریخ کی کسی منزل پر موقع و محل کے تقاضے کسی مسئلہ پر نئے زاویوں سے غور کرنے کی ضرورت محسوس کرائیں، مثلاً بیسویں صدی میں جب عالمی خلافت کا مسئلہ عملی تجویز نہیں رہا ایسے وقت میں اجتماعی مسلم رائے عامہ کو سب سے بڑی مقتدرہ سمجھنا چاہیے جو متبادل حل پیش کر سکتی یا قبول کر سکتی ہے۔ اللہٰذا ترکی نیشنل اسمبلی کو پُورا حق حاصل تھا کہ وہ متبادل حل تلاش کرے جیسا جمہوریہ بنا کر اس نے کیا۔ وہ ضیاء گلپ سے اس امر پر متفق تھے کہ اگرچہ عالمی خلافت کا نصب العین اپنی جگہ پر مسلّم ہے لیکن آج کی دنیا کی سیاسی حالت میں اس کا قیام مشکل ہے۔ اس دوران میں ہر اسلامی ریاست کو اپنی اندرونی حالت درست کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اگرچہ اقبال ترکی نیشنل اسمبلی کی تنسیخِ خلافت کے عمل کو قانوناً جائز سمجھتے تھے جس کی جمہوریہ ترکیہ نے اجتماعی طور پر منظوری دی، لیکن وہ ترکی کے سیکولرازم اختیار کرنے اور مذہب کو سیاست سے علیحدہ کرنے کے فیصلہ کو غیر اسلامی غلطی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اقبال خلافت اور بین اسلامیت کو دو مختلف اور الگ الگ

مسئلے سمجھتے ہیں۔ پہلا فرسودہ ہو چکا تھا اور دوسرا تا ہنوز ضرورتاً جائز اور اہم ہے۔ یہاں انہوں نے سعید حلیم پاشا کے اس خیال سے اتفاق کیا ہے کہ اسلام مثالیت اور اثباتیت کی ہم آہنگی کا نام ہے، اور دائمی آزادی کے تقاضات، مساوات اور استحکام کا اتحاد وطنیت کے پابند نہیں ہیں۔ ترکی، فارسی، عربی یا ہندوستانی اسلام کوئی معنی نہیں رکھتے۔ موجودہ سیاسیات میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ موجودہ صورتِ حال میں اسلام نہ تو محدود اور تنگ نظر قومیت کے سہارے زندہ رہ سکتا ہے اور نہ آفاقی ریاست کے قیام کے بھولے بھالے خواب دیکھ کر، بلکہ کثیر القومیت آزادانہ اتحاد کے بل بوتے پر زندہ رہ سکتا ہے جس کی نوعیت اسلامی لیگ آف نیشن کی سی ہونا چاہیے۔[۴۳] اس کثیر القومیت، نو بین الاسلامیت کے تصور سے اقبال نے نظریۂ پاکستان کی تخلیق کی۔

حواشی

۱ احمد جودت کی ترکی کتاب وقائع دولتِ عالیہ (استنبول ۱۸۵۵ء) سے اقتباس (ز) ۵۶،
دیکھیے (برطانیۂ عظمیٰ فارن آفس ٹریٹیز بٹوین ٹرکی اینڈ فارن پاورس) ترکی اور بیرونی طاقتوں
کے درمیان صلح نامے (۱۸۵۵ء)

۲ آر۔ آئی۔ آئی۔ اے۔ سروے ۱۹۲۵ء (ز) ۳۶

۳ سید محمود، خلافت اور اسلام (۱۹۲۲ء) ص ۸۰

۴ گارسن دی تاسی، ہندوستانی زبان اور ادب از ۱۸۵۰ء تا ۱۸۶۹ء (پیرس ۱۸۷۱ء - ۷۲ء)
ص ۱۰۸ - ۱۰۹

۵ ڈائریاں، (۱۹۳۲ء) ص ۹۹

۶ گراہم، ص ۱۱۴ - ۱۱۵

۷ آخری مضامین، ص ۳۲ - ۳۳ (۱۹۱۶ء) (The Truth about Khilafat, 1914)

۸ آخری مضامین، ص ۵۱ - ۵۳، ۵۹ - ۶۹

۹ ایضاً، ۱۱۱ - ۱۱۳

١٠ مقالات، (اعظم گڑھ ۱۹۳۰ء - ۱۹۳۴ء) ۱ (ز) - ۱۸۲ - ۱۸۷ اور سفرنامہ (آگرہ ۱۸۹۴ء)، ص ۹۹۔

١١ جمال الدین الافغانی کے مطالعہ کے لیے دیکھیے ارج افشار اور اصغر مہدوی:

Documents in e'dits Concernants Jamal-al-din al-Afghani

قاضی عبدالغفار، آثارِ جمال الدین الافغانی (دہلی ۱۹۴۰ء)، مرتضیٰ مدرسی چہاردہی، سید جمال الدین الافغانی (تہران ۱۳۳۴ھ)، ای کدوری، Novelle lumiere sur Afgani et Abduh, Orient XXX and XXI (1964)

١٢ اشاعتِ ثانی بیروت (۱۹۳۳ء)، دیکھیے عزیز احمد "سید احمد خان، جمال الدین الافغانی اور مسلم انڈیا" اسٹڈیا اسلامیکا (۱۹۶۰ء) جلد ۱۳ ص ۵۵ - ۷۸

١٣ العروۃ (قاہرہ اشاعتِ ثانی، ۱۹۵۷ء)، ص ۱۳ - ۲۲، ۶۷ - ۷۳

١٤ افشار اور مہدوی ص ۲۳، ص ۲۶ - ۲۷، ص ۳۰ - ۳۷، ص ۹۲ - ۹۸

١٥ ایضاً " " " " "

١٦ انگریزوں کے قبضۂ مصر کی خفیہ تاریخ (ایس ایچ) (۱۹۰۷ء) جلد (ز) ۱۰۰ - ۱۰۵ - ۱۰۶، ۱۳۱

١٧ ایضاً، (زز) ۱۵۰ -

١٨ شرح حال الخوریان، مسلم شفیق (۱۸۷۹ء)

١٩ شبلی، سفرنامہ، ص ۲۱۷ - ۲۱۸

٢٠ مسئلۂ خلافت (۱۹۶۳ء)

٢١ اسلام میں مذہبی فکر کی تعمیرِ نو (۱۹۳۴ء) ص ۹۷

٢٢ حاجی طیب جی، بدرالدین طیب جی (بمبئی ۱۹۵۲ء)، بلنٹ (ایس ایچ) (زز) ۱۰۱، ۱۰۷

٢٣ چراغ علی، مجوزہ .... اصلاحات، XIX، XXXI، ص ۹۰ - ۹۴، ۸۲ - ۸۸، ۹۳ - ۹۵

٢٤ گولڈزیہر محمد اور اسلام (نیو ہیون ۱۹۱۷ء) ص ۳۳۵ - ۳۳۶، ایچ اے آر گب، ایڈیشن رو ہیدر اسلام؟ (۱۹۳۲ء) ص ۳۶۰، ایچ تقی زادہ، ص ۱۶۹ - ۲۲۰ (۱۹۱۳ء)

Le Panislamisme et le Panturkisme, R.du Monde Musulman XXII

۲۵ے امیر علی، دی ڈانس آف پرشیا (لندن ۱۹۱۰ء) ص ۷-۹ ص ۱۰-۱۹ تقی زادہ۔

۲۶ے کامریڈ، ۲۶ ستمبر ۱۹۱۲ء، منتخب تقاریر اور تحریرات ایڈیشن مرتبہ افضل اقبال (۱۹۶۲ء) (ز)
۱۶۹-۲۱۷، ۱۹۱، ۱۹۷-۲۰۱

۲۷ے ایضاً ص ۲۱۳

۲۸ے محمد میاں، علمائے حق، (ز) ۱۳۱۰-۱۴۲

۲۹ے مدنی، نقش حیات، (ii) ۲۸۲

۳۰ے آر آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، (ز) ۵۱، ۵ عبید اللہ سندھی، کابل میں سات سال
(۱۹۵۵ء) ص ۲۴-۲۶، ص ۵۲-۹۴

۳۱ے ابو الحسنات علی ندوی، "مسئلہ خلافت، معارف جلد ۳، ۲۰ (۱۹۲۰ء) ص ۱۶۸-۱۶۹

۳۲ے آر آئی اے، سروے ۱۹۲۵ء (ز) ۴۹۔ رئیس احمد جعفری، سیرت محمد علی (دہلی ۱۹۳۲ء)،
ص ۲۸۰-۳۰۶، سی ایچ فلپس وغیرہ ایڈیشن دی ریولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان
۱۸۵۸ء تا ۱۹۴۷ء منتخب دستاویزات (لندن ۱۹۶۲ء) ص ۲۱۹

۳۳ے ہجرت کا فتویٰ، اہل حدیث (امرت سر) ۳۰ جولائی ۱۹۲۰ء

۳۴ے آر آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، ص ۵۵۴-۵۵۵، آر ایل ایف ولیمس، دی اسٹیٹ
آف پاکستان (۱۹۶۲ء) ص ۱۹

۳۵ے خطبات (۱۹۴۴ء) ص ۲۰۷-۲۰۸ اور مسئلہ خلافت ص ۱۹-۲۵

۳۶ے اورینٹے ماڈرنو ۱۹۲۲ء، (ii) ۵، ۷۰، iii/۷، ۹۰، ۳۰۴، ۱۷۱/ آر آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، ۳۰، ۵۲، ۸۴، ۸۵

۳۷ے متن در آر آئی اے سروے ۱۹۲۵ء، ص ۵۷۱-۵۷۲

۳۸ے ایضاً ص ۵۹

۳۹ے اورینٹے ماڈرنو ۴/۱۰، ۶۳۵-۶۳۶

۴۰ے عبد الماجد دریا آبادی، محمد علی (۱۹۵۴-۱۹۵۶ء) i، ۵۸۰

۴۱ے ایضاً ۲۵۳ (الف الف)

۴۲ے متذکرہ ایم ایل فریر، گب "وبیدا اسلام" ص ۲۲۵

۴۳ے تعمیر نو Reconstruction ص ۱۵۲-۱۵۹، گب وبیدا اسلام، ص ۳۶۴

ساتواں باب

اقبال : مفکّرانہ نوجدیدیت

اقدار کا انتخاب

محمد اقبال (۱۸۷۵ء - ۱۹۳۸ء) شاعر، فلسفی اور سیاسی مفکر، بیسویں صدی کی اسلامی مذہبی و سیاسی فکر پر اسی طرح چھائے ہیں جس طرح انیسویں صدی میں سیّد احمد خاں۔ اقبال کی ذہنی شخصیت پہلے تو کلاسیکل اسلامی تعلیم سے اور بعد میں لاہور کے قیام کے دوران مغربی تہذیب کے زیرِ اثر ہیئت پذیر ہوئی جہاں اُنھوں نے ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کے زیرِ نگرانی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ کیمبرج میں زیرِ تعلیم رہے اور میونخ میں "فارس میں مابعد الطبعیات کا ارتقاء" کے عنوان پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ مکمل کیا۔

اقبال کا ابتدائی کلام ۱۹۰۵ء سے پہلے اُردو زبان میں لکھا گیا جس میں چند سادہ اور پُر اثر نظمیں بچوں کے لیے فطرت کی عکاس نظمیں اور سیاسی نظمیں جن میں ہندوستانی قومیت کا رنگ تھا، شامل تھیں۔ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان یورپ کے زمانۂ قیام میں ان کا رجحان ہندوستانی قومیت سے بین اسلامیت کی جانب مُڑ گیا۔ ان کی ابتدائی

اُردو شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک رہا۔ "بانگِ درا" اسی دور میں شائع ہوئی۔ ان کی اس دور کی شاعری خاص طور پر رومانی سیاسی شاعری ہے جس میں موجودہ دنیا میں اسلام کی زبوں حالی کو موضوعِ سخن بنایا ہے۔

۱۹۲۰ء کے عشرے میں ان کی شاعری زیادہ متکلمانہ ہو گئی اور انھوں نے اپنی پوری توجہ، فرد اور معاشرے کے تعلق سے، خودی (ذاتِ نفس) کے ارتقا اور اس کی فطرت پر منعطف کر دی۔ انھوں نے خودی اور بے خودی کا فلسفہ اپنی دو طویل بیانیہ فارسی مثنویوں اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔

۱۹۲۳ء میں انھوں نے اپنی فارسی نظموں کا مجموعہ "پیامِ مشرق" کے نام سے شائع کیا جس کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے اور تصوف، رومان، مختلف موضوعاتی اور فلسفیانہ مضامین وغیرہ پر محیط ہے۔ اس پر کسی قدر اسٹرم اور ڈرانگ کے دور کی جرمن رومانیت کا اثر پایا جاتا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں ان کا دوسرا، فارسی منظومات کا مجموعہ "زبورِ عجم" شائع ہوا جو بیشتر غزلوں پر مشتمل ہے اور جن میں سیاسی اور فلسفیانہ رنگ غالب ہے۔ اقبال کی شاید سب سے پختہ شاعری کا نمونہ ان کی طویل مثنوی "جاوید نامہ" ہے جس کی تحریک ڈانٹے کی ڈیوائن کیمڈی (طربیہ خداوندی) سے ہوئی تھی۔

۱۹۳۰ء کے عشرے میں وہ ایک مرتبہ پھر اُردو کی جانب متوجہ ہوئے اور اُردو منظومات کا دوسرا مجموعہ "بالِ جبریل" کے نام سے شائع کیا جس میں اُن کی بعض نہایت عمدہ نظمیں شامل ہیں۔ ان کا اُردو کا تیسرا مجموعہ "ضربِ کلیم" ہے جس میں موضوعاتی سیاسی نظمیں زیادہ ہیں۔ اردو اور فارسی کلام کا ایک مخلوط مجموعہ "ارمغانِ حجاز" کے نام سے ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔

اقبال کے بیشتر فلسفیانہ خیالات ان کے اُردو کلام اور فارسی مثنویوں میں نورِ بصیرت کے طور پر نمودار ہوتے ہیں ۔۔۔ ان کی تصانیف میں بعض اقدار مثلاً حرکت، محنت، ارتقائیت کی اخلاقی توضیح اور آزادی نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ "خضرِ راہ" سے پہلے جو پہلی جنگِ عظیم کے کچھ عرصے بعد لکھی گئی، اقبال کی شاعری میں انقلابی رجحان رونما ہوتے

ہیں جن میں حرکت اور معاشرتی نشوونما کی قدر و اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔
"اسرارِ خودی" میں وہ یونانی فکر کے جامد نظام کو بالعموم اور افلاطون کا بالخصوص ابطال کرتے ہیں[۴۷]۔ یونانی فلسفہ کی میراث کی نشوونما میں اسلام نے جو کردار ادا کیا ہے، اسے اقبال نے خاص طور پر تحرک آفریں قرار دیا ہے۔ اس مفروضہ کو یقیناً بہت سے اسلام پرست معرضِ بحث میں لاسکتے ہیں۔ اسلامی فلسفہ اور تصوف میں وہ نوفلاطونیت یا عیسائیت سے مکتسب متوکلانہ رجحانات کو ناپسند کرتے ہیں اور ان رجحانات سے بھی متنفر ہیں جو زوالِ اسلام کے تاریکی دور میں اس کے اپنے اندر پیدا ہوئے تھے۔ وہ قرآنی تعلیمات کو بنیادی طور پر دنیا کے متحرک نظامِ فکر کی جانب مبذول کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ اسی اصول کے تحت اجتہاد منبعِ قانون ہے۔

انفرادی خودی کی حرکت کا کائنات کے اصولِ حرکت سے براہِ راست تعلق ہے جو اسے انتشار سے نظم و ضبط کی طرف لے جاتا ہے[۴۸]۔ کائنات اور زندگی مسلسل عملِ کُن میں مصروف ہیں۔ جو شخص ارتقائی چوٹی کو چھو لیتا ہے وہ اپنی ذات اور معاشرے سے تعلق رکھتا ہے، اس میں فطرت کی قوتوں کی زوبہ زو تسخیر کی قدیم حرکت کے تسلسل کو جاری رکھ سکتا ہے اور اگر وہ ساکت و جامد رہتا ہے تو یہی قوتیں اسے تباہ و برباد کردیتی ہیں[۴۹]۔ عمل نام ہے اس حرکی قوت کی تنظیم کا جو کائنات کی تسخیر کی جانب انسان کو آگے بڑھانے میں رہنمائی کرتا ہے[۵۰]۔ حیات اور فطرت کی اس مستقل جدوجہد میں انسان خود کو جبریت کا قائل کرکے بچ نہیں سکتا۔ تقدیر کا وجود اپنی جگہ پر مُسلّم ہے لیکن یہ کوئی پہلے سے مقررشدہ شے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی ہوئی قسمت خالص، غیر مسلسل زمانہ کے ہم شکل ہے اور اسی کی طرح متبادل امکانات کا ایک وسیع دائرہ رکھتی ہے۔

انسان میں حرکت کا اصولِ فطرت کے اسی اصول سے اخلاقی مقصدیت کی قدر و قیمت کی بنا پر ممیز ہے۔ فطرت آگے بڑھنے کی حرکت میں مُسرف، غیر محتاط، بے رحم اور خیر و شر سے بے نیاز واقع ہوئی ہے۔ انسان کم سے کم بالقوہ انسانیت رکھتا

ہے۔ اس کی حرکت اور ترقی، انفرادی اور سماجی دونوں سطح پر اخلاقی اصول کی پابند ہوتی ہیں۔

انسان انتخاب اور عمل میں محض آزاد ہی نہیں ہے؛ اس کے اندر، زندگی اور فطرت کے خام مواد کی مدد سے، تخلیق کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ اللہ نے خود کو بہترین پیدا کرنے والا (احسن الخالقین) فرمایا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ خلاق اور بھی ہو سکتے ہیں۔ انسان جب ایک تخلیقی عمل سے دوسرے عمل کی طرف بڑھتا ہے اور اس صورت میں کہ اس کی خلاقیت کا مطمحِ نظر اخلاقی اقدار کے معرضِ وجود میں لانے کا ہوتا ہے تو واقعی وہ ایک خلاق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔[8]

تاریخ میں حرکت واقعتاً آگے بڑھنے کی حرکت کا نام ہے۔ اقبال نطشے کے نظریۂ تواتر تاریخی[9] کو باطل قرار دیتے ہیں اگرچہ وہ جرمن فلسفی کی فکر کے بعض عناصر سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔ اقبال کے نزدیک تاریخ ترقی پذیر زندگی کے نمونے پر تیار ہوتی ہے اور زندگی میں تواتر کے عمل کے لیے نہ کوئی جگہ ہے اور نہ وہ کوئی معنی رکھتا ہے[10] — تاریخ بھی ایک قوم کی اجتماعی یادداشت ہوتی ہے، جو اسے محفوظ و زندہ رکھتی ہے اور شناخت کرنے کی حس کا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ کسی ثقافت کی خاص اقدار یا روایات کی حفاظت تاریخی عمل ہے جسے احیائے مذہب کی تحریک سے گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے[11] — مسلم قوم کی نظریں بغداد کی شان و شوکت پر گڑی نہیں رہنی چاہییں بلکہ اس کی نظر غیر منکشف مستقبل کی جانب، دور رس انداز میں، لگی رہنی چاہیے[12] — تاریخ اپنے عمل حرکت میں، زندگی کی طرح، ایک ایسے مستقبل کی سمت بڑھنے کی کوشش میں مصروف رہتی ہے جس کی تعمیر میں وہ سخت جدوجہد کرتی ہے[13] — اس عمل میں وہ ان اقدار کا تحفظ کرتی ہے جنہوں نے ثقافت کی بنیادی شکل متعین کی ہے[14] — ثقافت کے سفرِ دراز میں ان اقدار کو تازہ اور زندہ رکھنا چاہیے۔ سیاسی ابتری کے زمانے میں تاریخ ایک قدم پیچھے ہٹ سکتی ہے اور بجائے تازہ اور نئے غور و فکر کے رسمی اور قدامت پسند امتثال پر اعتماد کر سکتی ہے[15]

انسان کی تسخیرِ کائنات کے لیے دوسری ناگزیر قدر "قوّت" ہے۔ کائنات کی طاقتوں کو تصرف میں لانے اور ان کو اپنی ضرورتوں میں استعمال کرنے میں اسے تائیدِ الٰہی مکمل طور پر حاصل ہے۔

اقبال کی شاعری میں کبھی کبھی قوّت کی خاطر قوّت کا تصور حاوی نظر آتا ہے۔ "شاہین" ان کے تخیل پر چھایا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کی متحرک قوّت کے جمع کرنے اور ان سے کام لینے کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو ثنویت کے حدود چھونے لگتے ہیں[16] ــــ انسان کو شیطان کے انہماک، تجسس اور اضطراب کا کچھ حصہ ضرور حاصل ہونا چاہیے[17]۔

ایک طرف تصورِ قوّت سے اقبال کی رومانی وابستگی میں کبھی کبھی اخلاقی معیار کا تعطّل اور دوسری طرف ان کے اصولِ حرکت میں اخلاقی افادیت پر اصرار ــــ ان دونوں میں تضاد نظر آتا ہے۔ نطشے کے زیرِ اثر وہ مردانہ اخلاق (Herren moral) اور لشکری اخلاق (Heerden moral) میں امتیاز قائم کرتے ہیں[18] ــــ نپولین اور مسولینی کو خراجِ تحسین پیش کرنے میں اقبال سے جو فروگزاشتیں ہوئی ہیں وہ شیطان کی کائناتی تعریف و توصیف سے مطابقت رکھتی ہیں[19] ــــ لیکن خوش قسمتی سے ان کا ذہن اجتماعِ ضدین کے عمل کے تحت کام کر رہا تھا۔ اس کا رد انھوں نے قوّت کے غلط استعمال اور فاشستی جبر کے خلاف اپنی دوسری نظموں میں پیش کیا ہے[20]۔

دوسری جانب اقبال کے نظریۂ ارتقا پر تعلیل اور سبب کا اخلاقی مفہوم حاوی ہے۔ برگسانی ارتقائیت ان کی طویل نظم "ساقی نامہ" اور دوسری نظموں میں جاری و ساری ہے۔ نامیاتی مادہ اور غیر نامیاتی مادہ میں امتیاز براہِ راست اظہار اور تشبیہ، استعارہ اور رموز و کنایہ سے ظاہر ہے۔[21] روحِ حیات (Elan Vital)، ارتقائی پیچ بلندی پر، ادنیٰ درجہ کی غیر مستقل حیاتِ حیوانی سے ترقی کر کے انسان کے مرتبہ تک پہنچتا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ آگے بڑھ کر وہ مستقبل کا فوق البشر یا تاریخ کا انسانِ کامل بن جائے جو اقبال کے ذہن میں عبدالکریم الجیلی محی الدین ابن العربی

کی "حقیقۃ المحمدیہ" سے وابستہ ہے۔

اقبال برگساں سے اس امر میں متفق ہیں کہ حیات نے ارتقاء کے دو مختلف راستے منتخب کیے ہیں۔ حیوان میں جبلت اور انسان میں عقل۔ مستقبل کا فوق البشر تاریخ کے انسانِ کامل کی طرح، وجدان کا تیسرا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو جبلت اور عقل دونوں کا نچوڑ ہے۔ وجدان کے لیے اقبال علمِ دین اور تصوف کی متعدد اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں، مثلاً عشق، یقین اور ایمان۔

نبیوں کے مرتبہ سے باہر فوق البشر کا ارتقاء کافی طویل وقت لے سکتا ہے لیکن اقبال کی شاعری میں اکثر ایک غیر متعین مردِ ایمان یعنی مومن کا حوالہ ملتا ہے جو انسان کے فوق البشر کی طرف، اخلاقی ارتقاء کے راہِ سفر میں کہیں نہ کہیں پہلے سے موجود ہے۔ وہ ایسا شخص ہے جس نے اپنی خودی یا ذات کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا ہے۔ اسے روحانی تصوف کی اصطلاح میں قلندر سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ (قلندر ایک ایسا مرتاض زاہد جو ہر شے سے بے نیاز دنیا بھر میں گھومتا رہتا ہے) اس کے کردار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم و ضبط ہوتا ہے لیکن راہبانہ فقر نہیں ہوتا (یعنی صبر و رضا کے ساتھ مفلوک الحالی میں دن گزارنا)[۲۲] — قلندر یا فقیر کسی کی مادی یا روحانی خیرات قبول نہیں کرتا۔[۲۳]

"مردِ مومن" کی فراست کی تشریح کے ضمن میں اقبال کی عقل دو قسموں: جدلیاتی اور وجدانی میں امتیاز پیدا کرتے ہیں[۲۴] — جدلیاتی عقل اپنی غذا خود مہیا کرتی ہے؛ وجدانی عقل، جو مردِ مومن کی فراست ہوتی ہے، ملکوتی بصیرت کی حامل ہوتی ہے۔ قلبِ آدم کے اضطراب کے ساتھ وہ پوری کائنات کو سمیٹ سکتا ہے۔ یہ عشق یا وجدان سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔ وجدانی فراست مردِ مومن کی تخلیقی صلاحیت کی رہ نمائی کرتی ہے اور سلسلۂ زمان میں لافانی فکر و فن کو وضع کرتی ہے[۲۵] — مردِ مومن عملِ تخلیق میں زمان و مکان دونوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔[۲۶]

آزادی، عام انسان کی طرح، مردِ مومن کے لیے بھی اہم قدر ہے اور فرد کی طرح معاشرہ کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ انسان اللہ کی مخلوق ہے اور کسی غیر کی

اطاعت وفرمانبرداری اس پر لازم نہیں ہے۔ غلامی ذہن کی موت ہے۔ وہ انسانی معاشرہ کو طفیلی منفردات میں تقسیم کر دیتی ہے[27]۔۔۔ حالتِ غلامی میں جو فن وجود میں آتا ہے اس میں بُوئے اجل آتی ہے[28]۔۔۔ غلامی مذہب کے لیے اور بھی زیادہ مہلک ہے۔ وہ عبادت اور ایمان کو الگ الگ کر دیتی ہے۔ مذہب مالِ تجارت بن جاتا ہے جسے خریدا اور بیچا جا سکتا ہے۔ غلام کے لبوں پر خدا کا نام ہوتا ہے اور دل میں آقا کا خوف ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے رجحانات اور تصوف میں نظریاتِ فنا معاشرہ کی سیاسی غلامی کے ادوار کی نشاندہی کرتے ہیں[29]۔۔۔ ایمان ہی وہ طاقت ہے جو انسان یا معاشرہ کو حالتِ غلامی کے خلاف جد و جہد کے لیے تیار کرتا ہے۔ ایمان فرد کو اپنے اندرون کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لیے بیدار کر دیتا ہے۔ وہ غلام پر عزت کے راز، اور انفرادی اور سیاسی آزادی کی شان وشوکت کا انکشاف کرتا ہے۔

مغرب کی جانب اقبال کا رویہ، خاص طور پر اسلامی معاشرہ کی آزادی کی پُر جوش تائید، معاونت پر منحصر ہے۔ ان کی انقلابی شاعری کا بیشتر حصہ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصہ میں معرضِ وجود میں آیا جب کہ بہ استثنائے چند پوری اسلامی دنیا مغربی بادشاہوں کے زیرِ انقلاب آگئی تھی۔ وہ مغرب کی نسل پرستی کے سخت مخالف اور نقاد تھے جسے وہ شاہنشاہیت کا سنگِ بنیاد سمجھتے تھے[30]۔۔۔ اسلامی سیاسی تفکر میں نسل پرستی سے انہوں نے چشم پوشی نہیں کی اور ابن خلدون کی عصبیہ (گروہی عصبیت) کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ دورِ انحطاط کی عکاسی کرتی ہے۔ مغرب میں جمہوریت مالدار طبقے کی حکومت کا نام ہے۔ اس میں مذہبی اعتقادات کا نام ونشان تک نہیں پایا جاتا۔ نجی کاروبار میں نفع کا محرک سخت جان لیوا مقابلہ کی طرف لے جاتا ہے اور یہ عمل غیر انسانی ہے[31]۔

مشرق (اسلامی مشرق) اور مغرب کے فرق کا موضوع اقبال کی شاعری میں بار بار سامنے آتا ہے۔ وہ دونوں پر معترض ہیں۔ مشرق کا تخیل کرشموں کی چھتوں سے اڑ کر ستاروں

کو چھو لیتا ہے لیکن وہ یہ نہیں سمجھتا کہ انسان کی اپنی خودی کا امتحان اور اس کا میدانِ عمل اس مادی دُنیا کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ مشرق نے تنازع للبقا سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے اور تاریخ اور سائنس کی رفتار کا محض تماشائی ہے۔ مشرقی تخیل کی بلند پروازیوں کو فی الحقیقت مغربی ٹیکنالوجی پہنچ رہی ہے۔ مغرب باعمل اور متحرک ہے لیکن ساتھ ہی خود غرض، عیّار، بے اصولا اور عاقبت نااندیش ہے۔ وہ محبت اور یقین سے عاری ہے۔ وہ خرد کی گتھیوں میں اُلجھا ہوا ہے جو اسے سانپ کی طرح ڈستی رہتی ہیں۔ اس نے آفتاب کی شعاعوں کو تو مسخر کر لیا، لیکن وہ انسان کی شبِ نجبت کو روشن نہ کر سکا ہے۔

مختصر یہ کہ مشرق کافی بُرا ہے لیکن مغرب بدتر ہے۔ مشرق کا المیہ یہ ہے کہ مغرب کی خارجی چمک دمک پر تو فریفتہ ہے لیکن اس کی سائنسی تخلیق سے متاثر نہیں ہے۔

مذہبی تفکر

فکرِ اقبال ان کی تصنیف "اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو" میں زیادہ تنظیم و ترتیب سے پیش کی گئی ہے۔ قبل کے کسی جدید پسند کے برخلاف، ان کے تبحرِ علمی کی مرکزی تربیت مغربی تھی۔ ان کی فکر میں اسلامی ورثہ کی جو توضیح کی گئی ہے یا ڈرامہ پیش کیا گیا ہے وہ نطشے اور فشٹے کی حرکت اور برگساں کی حیاتیت Vitalism سے متاثر ہیں۔ انھوں نے اکثر الجیلی پر برگساں کی اور رُومی پر نطشے کی تہہ چڑھائی ہے۔ جدید مغربی اور ازمنۂ وسطیٰ کی اسلامی تہذیبوں کے دو مختلف سرچشموں کے ادغام، فکر کی دو لہروں، فلسفیانہ اور متصوفانہ کے انضمام اور قدر شناسی کے دو کناروں یعنی اخلاقی اور متحرک کے باہم ارتباط سے انھوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ امتزاج نہ تھا بلکہ ان کا اپنا عملِ فکر اور فکری سانچا تھا، جو فکر کی اسلامی اور مغربی تدابیر کے وسیع اور مختلف النوع عوامل کو مربوط کرنے کا ایک انفرادی اظہار تھا۔ انھوں نے مذہبی، متصوفانہ یا اسلام کے

عقلیت پسند فکر سے، یا جدید مغرب کے فلسفیانہ یا سیاسی فکر سے جن ذریاتی عناصر کا انتخاب کیا تھا ان کی انہوں نے نئی تعریف اور توضیح کی (جس میں انہوں نے اپنی تواریت یا تضاد کے انکشافات بھی کیے) اور اپنے فکر کے سانچے کی تکمیل میں ان سب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی۔

ان کا دعویٰ یہ ہے کہ وجدان، خرد کی ایک اعلیٰ شکل ہے اور اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب جو بذریعہ وجدان اپنا جواز حاصل کرتا ہے فلسفیانہ خرد کی رُو سے قابلِ فہم ہے۔ کیونکہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ حقیقت کی تامیت جس کا ذکر قرآنِ مجید (۸۳ : ۲۰) میں آیا ہے اور لوحِ محفوظ سے موسوم ہے، بحیثیتِ کُل وجدان سے مدرک ہے لیکن خرد کے لیے واضح تفریحات کے تسلسل کی وساطت سے ہی مدرک ہے جن کا سمجھنا صرف باہمی حوالے کے ذریعے ممکن ہے[۲۴]۔ سائنس کی زبردست ترقی کے ساتھ انسانی ذہن اپنی تعریفات کی بنیادی اقسام سے آگے بڑھ کر (زمان، مکان اور سببیت) وجدان کی جانب حرکت کر رہا ہے جو مذہب کا طریقِ عمل ہے[۲۵]۔

اس روشنی میں خرد، انسان اور خدا و کائنات کے مابین حکیم قرآنی کی جانچ پڑتال کر سکتی ہے۔ مشیتِ الٰہی کے تحت تخلیق شدہ کائنات وسعت پذیری، انقلاب اور ارتقاء کی اہل ہے اور اسے انسان فتح کر سکتا ہے اور اپنی منشا کے مطابق اس سے کام لے سکتا ہے۔ وہ انسان جو ارتقاء کی چوٹی پر کھڑا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا منصب رکھتا ہے[۲۶]؛ اور اس کی ترقی پذیر تبدیلی کے عمل کے دوران اللہ اس کا ہم کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ انسان خود پہل کرے[۲۷]۔ قرآن (۲ : ۲۸ - ۳۱) انسان کو اسمائے اشیاء کا علم ودیعت کیے جانے کا ذکر کرتا ہے یعنی ان کے متعلق تصورات قائم کرنے کا علم۔ علمِ انسانی کی نوعیت تصوراتی ہے۔ وہ ذہنی اور متصوفانہ دونوں سطحوں پر یکساں طور پر کارفرما ہو سکتا ہے! لہٰذا تصوف، حقیقت شناسی کے لیے اس طرح جائز طریقہ ہے جیسے کہ عقلیت پسندی، اگرچہ اس کا طریقۂ کار قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کا معرفتی

تجربہ نوری، کامل ماورائی، ناقابلِ اظہار اور زمان و مکان کے علومی طبعی تجربے سے بعید ہوتا ہے۔[۴۹]

اقبال کے نزدیک قرآن میں سب سے زیادہ جاندار موضوع انقلاب اور حرکت کے علم الوجود کی حقیقت پر زور ہے۔ کائنات کے سفرِ زمانی کے حوالوں میں قرآن حقیقت کی نوعیت کا قطعی سراغ پیش کرتا ہے۔ اقبال قرآن کے تصورِ زمان کی تشریح برگساں کی خالص مدت اور مکانی یا تسلسلِ وقت کے امتیاز کی اصطلاحوں میں پیش کرتے ہیں۔[۵۰]
زمان میں عرصۂ قیام کا نام زندگی ہے۔ وقفۂ قیام کے دو رُخ ہیں: توصیفی اور اثر آفریں۔ خودی کا اثر آفریں رُخ دُنیائے زمان کے تعلق سے کام کرتا ہے اور اس لیے تسلسلِ زمانی میں خودی کا توصیفی رُخ تجربے کے بطون تک نفوذ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت ہے جو تمام تکثیرات کو ایک واحد اور ناقابلِ تقسیم وحدت میں سمیٹ لیتی ہے:

"وہاں تغیر اور حرکت کا وجود ہے لیکن یہ تغیر اور حرکت ناقابلِ تقسیم ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے کے اندر پیوست ہو جاتے ہیں اور کردار میں غیر متواتر ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توصیفی خودی کا وقت ایک واحد "حال" یا "اکنوں" ہے جسے اثر آفریں خودی دُنیائے زمانی کے ساتھ معاملت و روش میں "حالوں" یا "اکنونوں" کے سلسلوں میں پیس کر سُرمہ کر دیتی ہے۔"[۵۱]

اپنے دعویٰ کے ثبوت میں اقبال توضیحی انداز میں قرآن کی آیت ۵۴ : ۵۰ کا حوالہ دیتے ہیں:

"یقیناً ہم نے ہر شے ناپ تول کے پیدا کی ہے
ہمارا حکم ایک واحد لفظ ہوتا ہے،
طرفۃ العین کی طرح۔

اقبال اسے خودیِ الٰہیہ کے توصیفی رُخ کے لیے معقول سمجھتے ہیں جبکہ قرآن کا دوسرا حوالہ (۲۵ : ۶۰) دوسری کتبِ سماوی کی طرح، چھ دن میں تخلیقِ کائنات کی

جانب اشارہ کرتا ہے اور استمرار تا خودی کے اثر آفریں رُخ کا ذکر کرتا ہے جو تسلسل وقت سے متعلق ہے[۴۱]۔ اس سے اقبال کو "اختیارات کے مسئلہ پر غور کرنے میں مدد ملتی ہے:

"تقدیر وہ وقت ہے جو اس کے عمل پذیر امکانات کے ظاہر ہونے سے پہلے کا ہوتا ہے.... یہ کسی شے کے باطن تک رسائی ہے، اس کے ممکن الحصول امکانات جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے، سلسلہ وار وقوع پذیری قبول کرتے رہتے ہیں[۴۲]"

اپنے شعوری تجربہ کی تحلیل سے ہم کائنات کی تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ یہ ایک آزاد تخلیقی تحریک ہے۔ وہ شے نہیں بلکہ عمل ہے اور اسی تحلیل کی بنیاد پر اقبال برگساں کی حیاتیت Vitalism کی انتہاپسندی کو مسترد کرتے ہیں:

"حقیقت کوئی اندھا حیاتی جذبہ نہیں ہے جو تصور کی روشنی سے یکسر محروم ہو، اس کی فطرت من وعن غائتیاتی ہے۔ حقیقت واقعی عقل کی سرگردگی میں ایک خلاق زندگی کا نام ہے.... وجدان زندگی کو ایک ارتکازی انا کی صورت میں منکشف کرتا ہے.... حقیقت کی اساسی فطرت روحانی ہے اور اسے انا سے تعبیر کرنا چاہیے[۴۳]"

انائے مطلق کی لامحدودیت میں خدا کے اپنے لاانتہا تخلیقی امکانات کی دولت پوشیدہ ہے[۴۴]۔ اس پر زور دیتے ہوئے اقبال چار اور صفاتِ الٰہیہ کو اس میں شامل کرتے ہیں، جو قرآن میں موجود ہیں۔ وہ صفات خلاقیت، علم، قدرتِ مطلق اور ابدیت ہیں۔ قوتِ الٰہیہ نے جو تخلیقی طریقہ کار منتخب کیا ہے اشعریہ کے مطابق، اس کی نوعیت جوہری ہے۔ یہ ایک قدیم نظریہ ہے جس سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کیونکہ وہ اسلام میں جوہریت کو، ارسطو کے غیر تغیر پذیر کائنات کے تصور کے خلاف، ایک ذہنی بغاوت خیال کرتے ہیں[۴۵]۔

ازلی و ابدی خودی سے تخلیق شدہ خودیاں آگے بڑھتی ہیں اور انائی ہستیوں کا

کام انجام دیتی ہیں۔ میزانِ ارتقا میں یہ انائی ہستیاں انسان میں کاملیت پیدا کرتی ہیں۔ ان انائی ہستیوں کا علم مبنی بر ظن ہے اور علمِ الٰہی کے برعکس زمان و مکان سے محیط ہوتا ہے، لیکن یہ پہلے سے مقدر نہیں ہوتا۔ انائی خودی کا قرآنی تصور جو انجیلی خودی سے متمیز ہے، ہبوطِ آدم کے واقعہ سے علامتاً ظاہر ہوتا ہے۔ قصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ :

"جبلی اشتہا کی ابتدائی حالت سے آزاد خودی کے شعورِ تمہ (جس میں شک اور نافرمانی کی اہلیت شامل ہے) یہ عروجِ آدم کا اظہار ہے۔ ہبوط کے معنی کسی قسم کی اخلاقی پستی کے نہیں ہیں۔ یہ انسان کے سادہ شعور سے شعورِ خودی کی پہلی جھلک کا عبوری دور ہے۔ یہ ایک طرح سے خوابِ فطرت سے بیداری کا عمل ہے جس میں اُس کی ذات کی ہجی علت اس کے اپنے وجود کے اندر دھڑکنے لگتی ہے۔ ..... انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اُس کے آزاد انتخاب کا پہلا فعل بھی تھا۔"[٤٧]

ہبوط کا قصہ ایک ایسے معاشرتی نظام کے وجود میں آنے کی نشاندہی کرتا ہے جس میں انفرادیتوں کی کثرت اپنے امکانات کی تلاش کرتی ہے اور اپنی مرضی کو دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ انفرادیتوں کا یہ ہلاکت آفریں تصادم انسانی معاشرے کا دردِ زیست یا غمِ دوراں Weltschmerz ہے۔ اس کی محدود فطرت کے باعث انسان کی خودی میں اچھے اور بُرے دونوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔ یہ باہمی تصادم بقول اقبال قرآن کی آیت ٣٣ : ٧٢ کے مفہوم میں پوشیدہ ہے۔

"ہم نے اپنی امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے آگے پیش کی، لیکن انھوں نے اس کو اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے، لیکن انسان نے اس کو اُٹھا لیا۔ یقیناً وہ ستم گار اور نادان ہے۔"

اس لیے نبیوں پر وجدان کے ذریعہ وحی کا آنا، دراصل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے، خدا اور انسان کے درمیان اخلاقی رابطہ کو دوبارہ قائم کرنے کے مترادف ہے، اور اس لیے بھی تاکہ معاشرے میں انائی ذوات کے حقوق و فرائض کا تعین کر کے

اسے قابو میں رکھا جاسکے۔ مقررہ عبادات کا عمل تفکر کی ایک صورت ہے اور یہ میارات علم و اخلاق کے باطنی تجربہ کا عملِ انجذاب بھی ہے۔ اس لیے عبادت خدا اور انسان کے درمیان ایک ایسا رابطہ ہے جو انسانی معاشرہ کی اخلاقی ضرورتوں کے باعث وجود میں آتا ہے۔ اس کا مقصد اس وقت بہتر طور پر پورا ہوتا ہے جب وہ باجماعت ہو۔

انفرادی خودی، جو معاشرے میں خیر و شر اور زندگی میں جبر و اختیار کے مسائل سے دوچار ہوتی ہے، فی الحقیقت آزاد اور لافانی ہے۔ انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دینے میں قرآن، انجیل کے نظریۂ نجات بالکفارہ کو مسترد کرتا ہے۔ قرآن کے مطابق خدا نے انسان کو تین جہتی یکتائیوں سے نوازا ہے: وہ اللہ کا برگزیدہ ہے، اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود سطحِ ارض پر وہ اللہ کا نائب و خلیفہ ہے۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امانت دار ہے جسے اس نے خود اپنی ذمہ داری پر قبول کیا ہے۔

فاعلیت البتہ رہبرانہ بھی ہے اور تخلیقی بھی۔ بر بنائے قیاس انسانی خودی کی مکمل حقیقت کا انداز رہبرانہ ہے۔ انسانی تجربہ افعال کا ایک سلسلہ ہے جو بذاتی مقصد کی وحدت سے باہم دِگر مربوط ہے۔ علت کے سرچشمے قدرت کی طرف سے انسانی تجربہ میں اور انسانی تجربہ سے قدرت کی طرف موجزن رہتے ہیں۔ اس عمل میں انسانی خودی وہ شے حاصل کرتی ہے جسے ترتیب اجزا کی نفسیات میں بصیرت کہتے ہیں یا اشیاء کے مکانی اور علتی تعلق کا ادراک اور اشیا کے ملغوبے میں سے انتخاب کا اصول:

"اس طرح انا کی افعالیت کی رہنمائی اور اس پر اختیار کے عنصر سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ انا (خودی) ایک آزاد شخصی علت ہے۔ انسان مطلق انا کی آزادی اور زندگی میں حصہ دار ہے جو متناہی انا کو، جس میں نجی آزادی کار کی صلاحیت ہوتی ہے اُبھرنے

میں مدد دیتا ہے اور جس نے خود خدا کی آزاد منشاء کی آزادی کو محدود کر دیا ہے۔[۹۴]

اس نتیجے کے اخذ کرنے میں اقبال نے آزاد منشاء (ارادۂ مطلق) کے جدید پسند نظریہ کو نقشبندی، متصوفانہ نظریۂ وحدت الشہود سے باہم قریب و مربوط کر دیا ہے جسے ہندوستان میں سترہویں صدی میں مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے پروان چڑھایا تھا۔

انسان کو جو ارادہ کی آزادی حاصل ہے، بہر حال مطلق نہیں ہے۔ تقدیر کے متعلق قرآن میں کثرت سے حوالے ملتے ہیں لیکن وہ انسان کی اس تقدیر کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو کچھ حیاتیاتی ہے اور کچھ اخلاقی۔ حیات خودی کے لیے ایک اخلاقی اور حیاتیاتی موقع مہیا کرتی ہے اور موت اس کی "ترکیبی فعالیت" کا پہلا امتحان ہے۔ ذاتی لافانیت انسانی خودی یا روح کا حق نہیں ہے۔ وہ ذاتی سعی سے حاصل ہو سکتی ہے۔[۹۵]

ایک قوم انسانی خودیوں کی تکثیر اور باہمی تعامل سے وجود میں آتی ہے۔ ایک قوم میں انسانی خودی کاملیت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو نبوت کی مترادف ہے۔ تعلیمِ نبوی سے قوم تکمیل حاصل کرتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال عبدالکریم الجیلی کے "انسان کامل" کے نظریہ کو برگساں کے نظریۂ ارتقائے تخلیقی پر فوقیت دیتے ہیں۔ اقبال پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کو "انسانِ کامل" کا اسوہ گردانتے ہیں:

> "پیغمبر کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ متصوفانہ شعور کی وہ صورت ہے جس میں 'وجدانی تجربہ' اپنے حدود سے باہر موجزن ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ایسے مواقع کی تلاش میں رہتا ہے جن سے اجتماعی زندگی کی قوتوں کی از سرِ نو رہنمائی کرے اور نیا گون عطا کرے ۔۔۔ اب انسان کے عہدِ طفلی میں نفسیاتی توانائی، جسے میں پیغمبرانہ شعور سے تعبیر کرتا

ہوں، پروان چڑھتی ہے۔ یہ انفرادی فکر اور انتخاب کو میانہ روی کے ساتھ پیش کرنے کا ایک ڈھنگ ہے جو تیار شدہ فیصلوں، انتخاب اور راہِ عمل کے ذریعہ مہیا ہوتا ہے۔ بہر نوع عقل اور تنقیدی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ، حیات، خود اپنے فائدے کے لیے غیر عاقلانہ شعور کے نوع بہ نوع گونوں کو، بڑھنے اور نشوونما پانے سے روکتی ہے جس کے ذریعہ نفسیاتی توانائی، ارتقائے انسانی کے ابتدائی مرحلہ میں، موجزن ہوتی تھی ... پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم قدیم اور جدید دُنیا کے درمیان کھڑے ہیں۔ جہاں تک ان کے ذرائع کشف کا تعلق ہے، وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور جہاں تک ان کے کشف کی رُوح کا تعلق ہے وہ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپؐ کی ذاتِ مبارک میں، حیات علم کے نئے ذرائع دریافت کرتی ہے جو اُس کی نئی سمت کے لیے موزوں ہوتے ہیں۔ اسلام کا ظہور ..... استقرائی ذہن کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے اس لیے وہ خود اسے موقوف کرنے کی ضرورت کو دریافت کر لیتی ہے ..... پروہتائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، اسلام میں قرآن میں بار بار خرد سے اور تجربہ سے کام لینے کی ہدایت اور علم انسانی کے ذرائع کے طور پر تاریخ اور فطرت (نیچر) پر اصرار اسی تصور کی نہایت سے مختلف رُخ ہیں۔"[51]

لہٰذا یونانی فلسفہ و علوم کے جامد نظامِ خیال کے خلاف اپنی ذہنی بغاوت میں اور کائنات کے ایک متحرک تصور کی بالیدگی میں اسلامی فکر کے تمام رجحانات۔ عقلیت پسند، روایت پسند اور متصوفانہ، ایک ہی نقطے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ بحیثیت اسلام نے جدید مغربی تہذیب کے لیے راستہ ہموار کر دیا ہے۔[52]

اجتہاد اسلام میں قانونی پیش رفت کا اصول ہے۔ اسلامی تاریخ میں جو خرابی پیدا ہوئی، وہ تہذیب کے اس متحرک عنصر کے فقدان کی وجہ سے ہوئی، جو چند تاریخی

حقائق کے دباؤ کے باعث رونما ہوا مثلاً المتوکل کے دور میں معتزلین پر قدامت پسند علماء کی قطعی سیاسی فتح جو اپنی جگہ پر عقلی تاویلات میں کم خیر محتاط تھے : راہبانہ تصوف کا آغاز اور عروج جس نے اس دنیا کے حقائق سے بالکل مبرا رہنے اور دامن بچانے کو ترجیح دی اور پھر ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی نے اس کی تکمیل کر دی۔ ان تاریخی حالات نے روایتی مسلم دینیات کے اس نظریہ کو مستحکم کر دیا کہ باب الاجتہاد بند ہو چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور ان کے مسلک کے چند علماء نے جن میں جدید پسند اساسیاتی تحریکات کے مؤسسین محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ اور دیگر حضرات شامل تھے، اس دینیاتی اذعان کے خلاف سخت احتجاج کیا اور اجتہاد کا حق از سرِ نو قائم کیا۔ مصر اور ترکی کے جدید پسندوں نے ان اساسیت پسندوں کے نقشِ قدم پر چل کر اس حق پر پوری طرح عمل کیا تھا۔

ترکی میں اداروں کے ارتقاء اور تطبیق میں، متحرک فکر کا تصور بہت دنوں سے چلا آرہا ہے۔ حلیم ثابت کا نظریۂ قانونِ اسلامی جدید عمرانی تصورات پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک فیصلہ کن پیش گوئی کی جو آج کے پاکستان اور اسلامی ہند کی غالب سیاسی و مذہبی فکر پر پوری طرح صحیح اترتی ہے۔

"ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت کو پھر سے جانچنا پڑے گا اور اگر ہم عام فکرِ اسلام میں کوئی نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو صحت مند قدامت پسند تنقید کے ذریعہ، اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلنے والی آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں۔"[۳۵]

اسلامی فقہ ناقابلِ تغیر قانون نہیں ہے۔ اجتہاد کے ذریعہ جدید معاشرہ کی ضروریات کے مطابق اسے بدلا جا سکتا ہے۔ وہ مقدس نہیں ہے اور نہ اسلامی عقیدہ کا ضروری عنصر ہے۔ عباسیوں کے عروج سے پہلے، سوائے قرآن کے، اسلام کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔ پہلی صدی ہجری کے وسط سے تیسری صدی کے اوائل تک اسلام میں کم سے کم انیس دارالفتوٰی تھے جن کے نوع بہ نوع فقہی نظریے ایک نشو و نما پانے والی

تہذیب کی ضروریات کے غماز ہیں۔ بعد کے فقہی مکتبوں میں اسلامی شریعت کا منجمد ہو جانا ایک مصنوعی حالت ہے جسے اسلامی مقننہ کے دوسرے تین مخارج کی جانب، بذریعہ اجتہاد، رجوع کر کے دُور کیا جا سکتا ہے۔ اول قرآن جس کا مطالعہ اور توضیح وقت اور عصر کے تقاضوں کے مطابق کیا جائے۔ دوسرے حدیث، جسے شریعت کے سرچشمے کے طور پر، بے سمجھے بُوجھے استعمال نہ کیا جائے اور تیسرے اجماع۔[۵۵]

اجماع کو، اس کے کلاسیکی مفہوم میں قطعی طور پر مسترد کر دیا گیا تھا کہ یہ بالکلیہ علماء کے لیے مختص ہے۔ اس کے رد کرنے والوں میں ابتدائی جدید پسند سید احمد خاں اور چراغ علی شامل تھے۔ اقبال اسے اسلام کی نہایت اہم قانونی فکر قرار دے کر تسلیم کرتے ہیں لیکن انقلابی معنی میں اسے تبھی اجماع ہی کہا جائے گا جسے ایک اسلامی ریاست میں پارلیمانی نظامِ حکومت کے ذریعہ متفقہ طور پر حاصل کیا گیا ہو۔" دنیا کی نئی قوتوں کا دباؤ اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربے، جدید اسلام کے ذہن پر "اجماع" کے امکانات اور قدر و قیمت کو مرتسم کر رہے ہیں"[۵۶] ـــــ اسلامی ریاستوں میں جمہوریت کی نشوونما ایک حوصلہ افزا شگون ہے۔

" اجتہاد کی طاقت کا قدیمی اداروں ہائے شریعت کے انفرادی نمائندوں سے لے کر ایک مسلم مقننہ کو تفویض کرنا، جو باہم مخالف فرقوں کی افزائش کے پیشِ نظر عہدِ حاضر میں اجماع کی ایک ممکن صورت ہے۔ اس کے ذریعہ عوام کے غیر پیشہ ور نمائندوں کے قانونی مباحث سے بہت کچھ حاصل کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ لوگ معاملات میں بڑی دُور رس اور تیز نگاہ رکھتے ہیں"۔[۵۷]

اقبال کے خیال میں یہی ایک صورت ہے جس سے روایاتی اور قدیمی اسلام کی "سر بندگی" کے دھماکے سے پرخچے اڑا کر نئے راستے نکالے جا سکتے ہیں۔

مسلم ہند اور پاکستان میں قانونی تفکر کی نشوونما میں اقبال کا خصوصی کارنامہ اس اصول کا از سرِ نو قائم کرنا ہے یعنی اجماع کے دائرۂ اختیار اور حدود میں اضافہ کرنا۔ برصغیر میں مغرب پسند مسلم دانشور طبقہ نے ان کے نظریہ کو فوراً تسلیم کر لیا اور یہ نظریہ

رائے عامہ اور پارلیمانی اداروں کے ہم مرتبہ ہوگیا۔ دوسرے مسلم ممالک، بالخصوص ترکی اور مصر میں، اس نظریہ سے ہم آہنگ نظریے پائے جاتے ہیں، لیکن "معتدل قدامت پسندی" نے جو ان کے مذہبی اور سیاسی نظامِ فکر کا نصف دیگر ہے، جمہور اور خواص کے ان طبقوں کو جو مذہبی قانون سے قطعاً نابلد ہیں، اجماع کی تشکیل کا حق بلا کسی پابندی اور قید کے منتقل کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس سے پاکستان کے خالقوں کو اس کے وجود میں آنے کے بعد ہی سے دوچار ہونا پڑا۔ اس مسئلہ کا اقبال کو بھی سامنا کرنا پڑا اور انہوں نے قانون ساز اداروں میں علماء کو ناگزیر مان کر ان کی نمائندگی کو تسلیم کیا۔ پھر یہ حل پاکستان کے حکمران زعما کو بھی معقول نظر آیا اور انہوں نے بھی چند پابندیوں کے ساتھ اسے قبول کر لیا لیکن اس کے باوجود دستور و قانون سازی میں آج بھی یہ مسئلہ دردِ سر بنا ہوا ہے۔

حواشی

۱؎ اے بوسانی، دانتے اور اقبال مطبوعہ در کریسنٹ اینڈ گرین، پاکستان کے متعلق مضامین کا مجموعہ (لندن ۱۹۵۵ء)

۲؎ اقبال کی اردو نظموں کا انتخاب انگریزی میں ترجمہ از وی۔ کیرنان ریومس فرام اقبال (لندن ۱۹۵۵ء)، اقبال کا دوسرا منتخبہ کلام پوئیسی (ریپ ما ۱۹۵۶ء)، اطالوی ترجمہ از اے بوسانی

۳؎ بانگِ درا (۱۹۴۴ء) ص ۲۸۸ - ۳۰۲:

۴؎ اسرارِ خودی (لاہور، سن ندارد) ص ۳۴ - ۳۶ (نکلسن، ص ۵۶ - ۵۹)

۵؎ ایضاً ص ۵۰ (نکلسن، ص ۸۲) ؛ بالِ جبریل (۱۹۴۲ء) ص ۲۹ - ۳۴ الف

۶؎ رموزِ بے خودی (لاہور، سن ندارد) ص ۱۶۵ - ۱۶۶؛ آربری، ص ۵۶ - ۵۷

۷؎ اسرار، ص ۲۶ - ۲۹، ۵۴؛ نکلسن، ص ۴۳ - ۴۷، ۸۹ - ۹۰

۸؎ دیباچہ اسرارِ خودی (لاہور ۱۹۰۸ء) ص ۳؛ حکمتِ اقبال مرتبہ جی۔ ڈی رشید (حیدر آباد ۱۹۴۵ء)، ص ۱۲؛ بالِ جبریل، ص ۵۵ - ۸۱

۹؎ ری کنسٹرکشن، ص ۱۱۵ - ۱۱۶

۱۰؎ ساقی نامہ در بالِ جبریل، ص ۱۰۰

۱۱؎ پیامِ مشرق، (۱۹۲۳ء)، ص ۲۹۴؛ رموز، ص ۱۷۲ - ۱۷۳ (آربری ص ۹۱ - ۹۲)

۱۲؎ بالِ جبریل، ص ۱۰۱

۱۳؎ "زمانہ"، ایضاً ص ۱۷۵ - ۱۷۶، نوائے وقت در پیامِ مشرق، ص ۱۰۲

۱۴؎ اسرار، ص ۹۵ - ۹۹؛ نکلسن، ص ۱۰۸ - ۱۱۵

۱۵؎ ایضاً، ص ۲۳ (نکلسن ص ۳۹)؛ رموز ص ۱۴۳ - ۱۴۵ (آربری ۴۰ - ۴۲)

۱۶؎ جاوید نامہ، ص ۱۵۷ - ۱۵۸؛ پیامِ مشرق ص ۹۷ - ۹۸؛ بالِ جبریل، ۱۹۲ - ۱۹۴
ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) ص ۲۱۳ - ۲۲۸

۱۷؎ ارمغان، ص ۱۱۷ - ۱۸۳؛ جاوید نامہ، ص ۱۹۰ - ۱۹۱ نیز تقدیر در بالِ جبریل ماخوذ از ابن العربی۔

۱۸؎ اسرار، ص ۲۹ - ۳۳ (نکلسن ص ۴۸ - ۵۵)

۱۹؎ بالِ جبریل، ص ۲۰۱ - ۲۰۳؛ ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) ص ۱۵۱

۲۰؎ ضربِ کلیم، ص ۲۳، ۱۴۷:

۲۱؎ بالِ جبریل ۱۹۶ - ۱۷۴؛ مکتوب بنام آر۔ اے نکلسن، اردو ترجمہ در مکاتیب
(۱۹۴۴ء)، ص ۴۵۷ - ۴۷۳ -

۲۲؎ بالِ جبریل، ص ۹۴، ۲۱۳؛ ضربِ کلیم ص ۷۴؛ ارمغانِ حجاز ص ۲۶۲۔

۲۳؎ اسرار، ص ۲۴ - ۲۶؛ نکلسن، ص ۳۸ - ۴۲؛ ضربِ کلیم ص ۲۵، ۸۸، ۱۸۰

۲۴؎ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق؟ (۱۹۳۶ء) ص ۱۲ - ۱۸؛ بالِ جبریل ص ۳۱

۲۵؎ مسجدِ قرطبہ در بالِ جبریل، ص ۱۲۷ - ۱۳۰

۲۶؎ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۱۱، ۱۳۱ - ۱۳۸؛ ضربِ کلیم، ص ۲۹ - ۳۱، ۷۴؛ پس چہ باید کرد اے
اقوامِ شرق، ص ۲۳ - ۲۷؛ زبورِ عجم (۱۹۴۳ء) ص ۱۴۰ - ۱۴۱۔

۲۷؎ پیامِ مشرق، ص ۱۵۷؛ اسرار، ص ۸۲ - ۸۳؛ بالِ جبریل ص ۸۰؛ پس چہ باید کرد،
ص ۳۲ - ۳۵ -

۲۸ بندگی نامہ (زبورِ عجم)، ص ۲۵۱ - ۲۵۷، ۲۶۲ - ۲۶۴ ؛ بالِ جبریل، ص ۳۰، ۳۹، ۴۰ ؛ ضربِ کلیم ۹۹، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۸۰؛ جاوید نامہ، ص ۴۵

۲۹ رموز، ص ۱۲۵ - ۱۲۸؛ (آربری ۲۶ - ۲۸) ؛ ضربِ کلیم، ص ۳۶ ؛ ارمغان، ص ۹۷

۳۰ طلوعِ اسلام (بانگِ درا) ۳۰۳ - ۳۱۵ -

۳۱ گلشنِ راز جدید (زبورِ عجم)، ص ۲۳۳؛ پس چہ باید کرد، ص ۴۶ - ۴۷، ص ۵۶ تا ۶۳

۳۲ پیام، ۲۲۵ - ۲۳۳؛ ضربِ کلیم، ص ۶۷

۳۳ ضربِ کلیم، ۲۸، ۶۷ ؛ زبور، ص ۷۱، ۱۱۸؛ بالِ جبریل، ۳۸ - ۳۹، ۴۵؛ ارمغان، ص ۹۳

۳۴ ریکنسٹرکشن، ص ۶

۳۵ ایضاً، ص ۳

۳۶ ایضاً، ص ۱۰ - ۱۲، ماخوذ از قرآن ۴۴: ۳۸، ۳۰ : ۱۸۸، ۳۵ : ۱، ۲۹ : ۱۹ وغیرہ -

۳۷ ریکنسٹرکشن، ص ۱۱ - ۱۲

۳۸ ایضاً، ص ۴، ۱۳، ۱۸ تا ۲۳

۳۹ اسرار، ص ۸۰ - ۸۲ (نکلسن، ص ۱۳۴ - ۱۳۸)

۴۰ ری کنسٹرکشن، ص ۴۶، ماخوذ از قرآن ۱۰۰ : ۶، ۳۱ : ۲۸ وغیرہ

۴۱ ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۶۹ - ۷۷ -

۴۲ ایضاً، ص ۴؛ اسرار، ۱۳ - ۱۵ (نکلسن، ص ۱۶ - ۲۲)

۴۳ ری کنسٹرکشن، ص ۵۱، ۵۸

۴۴ ایضاً، ص ۳۷

۴۵ ایضاً، ۴ ۶ تا ۶۸

۴۶ ایضاً، ص ۷۸ - ۸۲

۴۷ ایضاً، ص ۸۷

۴۸؎ ایضاً، ص ۹۰

۴۹؎ ایضاً، ص ۱۰۲ - ۱۰۳

۵۰؎ ایضاً، ص ۱۱۳، رموز، ۸ - ۱۰ (آزری، ۸ - ۹)

۵۱؎ ری کنسٹرکشن، ۱۱۹ - ۱۲۰

۵۲؎ ایضاً، ص ۱۲۲

۵۳؎ ایضاً، ص ۱۳۵ - ۱۳۶

۵۴؎ ایضاً

۵۵؎ ایضاً، ۱۵۷ تا ۱۶۷

۵۶؎ ایضاً، ۱۶۴ - ۱۶۵

۵۷؎ ایضاً، ص ۱۶۵

آٹھواں باب

تخلیقِ پاکستان

اقبال کا نظریۂ پاکستان

اقبال نے اسلامی ہند کے مسئلہ کے حل کی تلاش میں، آدرشوں کی جو اتنی بہت سی درگاہوں کی خاک چھانی ہے اس میں ان کی ذہنی کیفیت کی سب سے زیادہ ہوشمندانہ تحلیل سر ہملٹن گب نے پیش کی ہے:

"شاید اقبال کو سمجھنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان کے اندر چھپے ہوئے اس شخص کو دیکھا جائے جس نے ہندوستانی مسلمانوں کے دماغوں میں جو نوع بہ نوع خیالات کی لہریں تموج پیدا کر رہی تھیں، ان پر غور کیا اور صاف صاف الفاظ میں بیان کیا۔ ان کا حساس شاعرانہ مزاج ان تمام کیفیات کا آئینہ دار ہے جو اس سے متصادم ہوتی ہیں، مثلاً آزادی کے خواہش مندوں کی پیچھے کی طرف دیکھنے والی رومانیت، نوجوان دانشوروں کا سوشلزم کی جانب رجحان، جنگجو مسلم لیگیوں کی ایک ایسے مضبوط

قائد کی تلاش جو اسلام کی سیاسی طاقت کو بحال کر سکے:[1]

اپنے بین اسلامی تحریرات کے دور میں جو ۱۹۰۸ء میں شروع ہوا اور ۱۹۳۸ء میں ان کی وفات تک جاری رہا، اقبال نے سیاست کو قومیت سے جدا رکھا اور اسے مذہب اور ثقافت سے پیوستہ رکھنے کی کوشش کی۔ اس سے جدید مغرب کے کلیسا اور ریاست کی ثنویت کے تصور کی بھی نفی ہوتی ہے:

"اگر آپ اس تصور سے ابتدا کرتے ہیں کہ مذہب مکمل طور پر ایک دوسری دنیا سے تعلق رکھتا ہے تو پھر یورپ میں جو کچھ عیسائیت پر گزری وہ عین فطری ہے۔ حضرت عیسیٰ کی آفاقی اخلاقیات کی جگہ قوم پرست نظامہائے اخلاق و حکمتِ عملی نے لے لی ہے اور بالآخر یورپ کو جس نتیجہ پر پہنچنا پڑا وہ یہ ہے کہ مذہب فرد کا نجی معاملہ ہے اور جسے ہم دنیوی زندگی کہتے ہیں اس سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اسلام انسان کی وحدت کو روح اور مادہ کی ناقابلِ مصالحت ثنویت میں تقسیم نہیں کرتا ہے۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک دوسرے کے نامیاتی اجزا ہیں:"[2]

پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ۶۲۲ء میں مکّہ سے مدینہ کی جانب ہجرت کی اصل غایت اس تصور کی نفی کرنا تھی کہ مقامی وطن پرستی کوئی حیثیت نہیں رکھتی[3] ـــــ اسلام میں سیاسی معاشرہ کا تصور علاقائیت یا ایک مشترک نسب کو ایک نسلی گروہ سمجھنا جائز نہیں ہے۔ زمین اللہ کی ملکیت ہے اور اس طرح تمام انسانوں کا ملجاو ماوا ہے۔ مسلم قوم بالقوۃ اس کے کسی حصّہ میں آباد ہو سکتی ہے۔ عام انسانیت کے زیج، جہاں تک اسلام کا تعلق ہے، وہ اپنی عالمی سیاسی زندگی میں صرف دو معیاروں کی سیاسی جماعتیں قائم کر سکتا ہے ـــ مسلم اور غیر مسلم۔ تمام غیر مسلم ایک قوم کے تحت آتے ہیں۔ اقبال کے استدلال کی بنا غالباً ایک ایسی حدیث ہے جو غیر مستند اور وضعی ہے اور وہ یہ کہ غیر مسلم، مسلم قوم کے متناقض ہیں[4]۔ لہٰذا دوسروں کے استخفاف پر مسلمانوں کی شاہنشاہیت

کی کوشش کرنا بعید از انصاف ہے۔ فی الحقیقت شاہنشاہیت کی تشکیل میں تاریخی اسلام کو جو کامیابی ہوئی وہ اسلام کی ثقافتی نشو و نما کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئی کیونکہ اس طرح بیرونی ثقافتوں کے غلط قسم کے غیر ضروری اجزا کو مستعار لے لیا گیا۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ مسلمان کسی نہ کسی معنی میں برتر اور برگزیدہ قوم ہیں۔ مسلم قوم بسبب قرآت خیر الامم (اقوام میں سب سے اعلیٰ) ہے نہ کہ فی الحقیقت ایسا ہے؛ نیز وہ صرف اس وجہ سے بھی ممتاز نہیں ہے کہ اسے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کی سعادت نصیب ہوئی جن کی نبوت کا مقصد پوری بنی نوع انسان میں حریت، مساوات اور اخوت کا جاری کرنا تھا بلکہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی اخلاقی قوتوں کو، جو کائنات کی قوتوں کو مسخر کرنے کے لیے تھیں، بروئے کار لانے کی انتہائی مساعی کے نتیجہ میں یہ امتیاز حاصل ہوا تھا۔

ملتِ اسلامیہ کو، جو تمام دنیا میں بکھری ہوئی ہے، کس طرح مرتکز کیا جا سکتا ہے؟ اس کا مرکزی مسئلہ اسلام کے بنیادی تصورِ توحید میں دریافت کیا جا سکتا ہے۔ اس کی خارجیت بہ حیثیت ایک معاشرتی قوت کے اخوتِ اسلام میں منعکس ہے، جس کی بنیاد قرآن اور سنت پر ہے۔ بقول اقبال اس کا مرکز محسوس کعبہ ہے جسے وہ مرجع قلب و نظر سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ طواف صرف ایک قدیم یادگار کے گرد گھومنا نہیں ہے بلکہ "ہم مسلمانوں اور کعبہ کے مابین ایک ایسا رمزی ربط ہے جس سے جبرئیل بھی ناواقف ہیں"۔ یہ اس ولی اللّٰہی ادعا کا شاعرانہ اظہار ہے کہ تمام دنیا کے مسلمانوں کو حج کے موقع پر جمع کرنے کے باعث کعبہ، اسلامی معاشرہ کے اتحاد کی علامت ہے۔[۷]

ایک ایسی مثالی ریاست جس سے عالمی اسلامی معاشرہ منسلک ہو سکے تا ہنوز وجود میں نہیں آئی ہے۔ اقبال نے اپنے پورے کلام میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ موجودہ زمانہ کے مثالی معیارات کے مطابق ایک مثالی ریاست کو متعارف کرایا جائے۔ ان مثالی معیاروں میں وہ جدید مغربی جمہوریت کا کا اس بنیاد پر ابطال کرتے ہیں کہ یہ بنیادی طور پر دولت مندوں کی حکومت ہے اور

نسلی امتیاز اور کمزور کے استحصال پر قائم ہے۔ وہ اسلام اور سوشلزم کو لازمی طور پر باہم معاند اور متضاد نہیں سمجھتے۔ وہ اسلام کے تصورِ مساوات اور مسلمانوں کے نسلی امتیاز سے تنفر اور انکار کو سوشلزم کے نظریہ کے ہم مثل سمجھتے ہیں اور سوشلزم کے ہاتھوں ملوکانہ اداروں کی بیخ کنی کو مسلمانوں کی بت شکنی کے متوازی سمجھتے ہیں۔ زکوٰۃ کے ادارے کو رضاکارانہ سپر ٹیکس قرار دیتے ہوئے اقبال کو دولت کے چند ہاتھوں میں ارتکاز کے ختم ہونے کا امکان نظر آتا ہے۔[۳۶]

ان تمام اقدار پر زور دینے کے بعد اقبال، اسلام کے مقابلہ میں اشتراکیت کو عالمی حکومت کی مثالی ہیئت مان لینے سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد مسلمانوں کے کلمہ (ایمان کی شہادت) کی فکری تاویل پر ہے، یعنی لا الٰہ الا اللہ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وجود کی جدلیات میں ایک منفی دعویٰ کا قانون اور ایک اس کی مثبت ضد کا قانون کارفرما ہے تاکہ حقیقت کے مرکب تک پہنچا جا سکے۔ مسلمانوں کے کلمۂ شہادت میں لا (نفی) کا سابقہ تخریبی ہے۔ اور مشروط، اثباتی "الا" تائیدی اور تعمیری ہے۔ حیات اور کائنات کی نوعیت ایک حرکت ہے لا سے الا تک۔ نفی سے اثباتیت کی جانب، انکار سے اقرار کی جانب۔ لا اور الا محوس حقیقت کی سطح پر ایک دوسرے میں ضم ہو کر کائنات کو سمیٹنے اور اس پر قابو رکھنے کے ذرائع مہیا کرتے ہیں۔ لا، اپنی جزوی حالت میں تغیر و انقلاب کی جانب اشارہ کرتا ہے مصنوعی خداؤں کی تخریب کرتا ہے لیکن تعمیرِ اقدار میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ اشتراکیت لا کی منزل میں، منفیت میں اور پرانی ناانصافیوں کو مٹانے اور قدیم اقدار کو تہس نہس کرنے میں محبس کر رہ گئی اور اب تک الا کی تخلیقی منزل میں ابھرنے میں ناکامیاب رہی ہے۔ خدا کو نظر انداز کرنے والے پیغمبر (کارل مارکس) کے مذہب کی بنیاد "شکموں" کی مساوات پر قائم ہے۔ اس لیے اشتراکیت مغربی شاہنشاہیت سے بہت ملتی جلتی ہے۔ دونوں متحرک اور بے چین ہیں۔ دونوں خدا سے غافل اور انسان سے بے وفا ہیں۔ ایک یہ کام انقلاب کے ذریعہ

کرتا ہے اور دوسرا ناجائز جلبِ منفعت اور استحصال ہے۔ ان دو چکیوں کے پاٹ میں انسانیت پس کر خاک ہوگئی ہے[۸]

فلہٰذا مثالی ریاست کی تلاش خود اسلام کے دائرہ کے اندر ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے ہم عصری نظام کے اندر۔ اس طرح انسان قرآنی ریاست کے تصور سے دوچار ہوتا ہے جو مثالی ہے لیکن اسلامی تاریخ میں تاہنوز اس کی تشکیل نہ ہو سکی اور اسے خلافتِ راشدہ سے گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے جیسا کہ اکثر احیائے مذہب کے حامی مسلمانوں نے کیا ہے۔ قرآنی ریاست اب تک معرضِ وجود میں نہیں آئی ہے اور انسان کے دماغ اور ضمیر میں خوابیدہ ہے۔ یہ قرآنی ریاست کسی علاقائی یا نسلی یا جماعتی وفاداری کی بنیاد پر قائم نہیں کی جا سکتی۔ وہ شخصی حکومت کو قبول نہیں کر سکتی اور خلافت کے تصور کو صرف اس صورت میں قبول کرے گی کہ یہ خدمتِ خلق پر مبنی ہو۔ اس مثالی ریاست میں اللہ کی نیابت کا حق انسان اس طرح ادا کر سکتا ہے کہ وہ پوری ارض کو اس کی ملکیت سمجھے (یعنی ذرائع پیداوار) اور اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد انسان کا فرض ہے کہ تمام انسانیت کے مفاد کے لیے دولت پیدا کرے[۹] ___ ایک جانب تو یہ مثالی ریاست اقبال کا مستقبل کا خواب تھا اور دوسری جانب ہندوستان میں سیلف گورنمنٹ کا جو نقشہ آہستہ آہستہ اُبھر رہا تھا، اُن کو سخت فکر دامن گیر تھی کہ اس میں مسلمانوں پر کیا گزرے گی؟ یہاں انہوں نے "مرکزِ محسوس" کے نظریہ میں کچھ ترمیم کی تاکہ مسلم ہند کے مخصوص مسئلہ پر اس کا اطلاق ہو سکے، یعنی شمال مغرب میں مسلم اکثریت اور بقیہ برصغیر میں منتشر مسلمان۔ درآنحالیکہ تمام دُنیا کے مسلمانوں کا "مرکزِ محسوس" کعبہ موجود تھا، لیکن برصغیر کے مسلمانوں کی بقا کے لیے ایک مسلم علاقائی ریاست کا ہونا ضروری تھا؛ چنانچہ مسلم اکثریت کے علاقے، بقیہ برصغیر کے منتشر مسلمانوں کے لیے، ایک ممکن الحصول سیاسی "مرکزِ محسوس" کا کام دے سکتے تھے۔ یہ اقبال کے اپنے اصل موقف یعنی علاقائیت سے ماوراء ہونے کے مثالی تصور سے ہٹ جانے کی مبرہن مثال تھی۔ وہ اب اس نتیجہ پر پہنچ گئے تھے کہ عالمی مسلم خلافت دورِ حاضر میں ناقابلِ عمل ہے۔ بین اسلامی سیاسی مقولہ کی اگر کوئی واضح

شکل ہو سکتی ہے تو صرف یہ کہ وہ علاقائی قومی ریاستوں میں کثیر القومیتی کا روپ اختیار کرے۔[۱۰]

۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے موقع پر اقبال نے اپنے خطبۂ صدارت میں ایک علیحدہ ریاست قائم کرنے کی تجویز پیش کی۔ انھوں نے اس کی اہمیت اس طرح جتائی:

"اسلام، جسے ایک اخلاقی نصب العین اور ایک قسم کے نظامِ سیاست کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے — جس سے میرا مطلب ایک سماجی ڈھانچہ ہے جو قانونی نظام کے تحت چلایا جاتا ہے اور ایک خاص اخلاقی نصب العین ہے جس سے اس میں رُوح پھونکی جاتی ہے — ہندوستان کے مسلمانوں کی حیاتی تاریخ کا خاص تشکیلی عنصر ہے۔ اس (اسلام) نے وہ بنیادی جذبات اور وفاداریاں مہیا کی ہیں جو افراد کے منتشر گروہوں کو آہستہ آہستہ متحد کرتے ہیں اور بالآخر ان کو ایک واضح و ممیز قوم میں تبدیل کر دیتے ہیں جن کا اپنا ایک اخلاقی ضمیر ہوتا ہے.... کیا یہ ممکن ہے کہ اسلام کو بحیثیت اخلاقی نصب العین کے قائم رکھا جائے لیکن نظامِ سیاست و مدن کی حیثیت سے، قومی نظام ہائے سیاست کی حمایت میں، اسے مسترد کر دیا جائے جس میں مذہبی رجحان کو کسی قسم کا حصہ لینے کا کوئی حق نہ ہو؟ ہندوستان میں یہ سوال خاص اہمیت کا حامل ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔"

اس سوال کا جواب اقبال یہ دیتے ہیں:

"اسلام کا دینی سلسلہ اس معاشرتی سلسلہ سے پیوستہ ہے جو اس کا خود تخلیق کردہ ہے۔ اس میں سے کسی ایک کو مسترد کرنا دوسرے کو بھی مسترد کر دینے کے مترادف ہے۔ اس لیے ہندوستانی قومی خطوط پر کسی نظامِ سیاست کی تعمیر کا مطلب اگر یہ ہے کہ اسلامی استحکام کے اصول کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا جائے تو مسلمان اس کو سوچ بھی نہیں سکتا۔"[۱۱]

معاشرتی اتحاد کی حیثیت سے، اسلامی استحکام کے تصور کا۔ جدید مغربی تصورِ قومیت سے تقابل کا خیال اقبال کو ارنسٹ رینان سے ملا ہے، جس نے اس جانب توجہ دلائی تھی کہ قومیت کا تصور بہرحال ایک نئی شے ہے اور جدید مغربی تاریخ کی پیداوار ہے۔ قدیم تاریخ میں اس مفہوم کی کوئی شے نہیں ملتی لیکن جدید قومیت کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ کیا یہ ایک مشترک نسل کا تصور ہے؟ لیکن علم الاقوام کی توجیہات جدید اقوام کی تشکیل کا سبب معلوم نہیں ہوتیں؛ مثلاً فرانسیسی قوم کلٹی، آئی بیریائی اور ٹیوٹنی نسل سے تعلق رکھتی ہے۔ جرمن قوم ٹیوٹنی، کلٹی اور اسلافی نسل سے تعلق رکھتی ہے[۱۲]" ___ اسی نوع کا نسلی مرکب ہر یورپی ملک میں پایا جاتا ہے۔ تو پھر کیا ایک مشترک زبان ایک قوم کی تشکیل کرتی ہے؟ رینان کہتا ہے کہ زبان لوگوں کو متحد تو کرتی ہے لیکن انہیں ایک عام قومیت تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتی۔ برطانیہ، ریاست ہائے متحدہ امریکہ یا اسپین اور لاطینی امریکہ میں ایک مشترک زبان قومیت کے اصول کو قائم نہ کر سکی، جب کہ سوئٹزرلینڈ نے جہاں تین زبانیں بولی جاتی ہیں خود کو ایک قوم میں ڈھال لیا[۱۳] ___ اقبال کے برعکس رینان کا خیال یہ تھا کہ تنہا مذہب بھی قوم کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ اس بات پر دونوں متفق تھے کہ جغرافیہ بھی قوم کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ اگرچہ مذہب اور جغرافیہ دونوں نے مل کر قوموں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

رینان قوم کی تعریف یوں کرتا ہے کہ قوم:

"ایک روح کا نام ہے، ایک روحانی اصول۔ ایک کا تعلق ماضی سے ہے اور دوسرے کا مستقبل سے۔ ایک کا بیش قیمت ورثہ سب کی مشترک ملکیت ہوتا ہے۔ دوسرا حقیقی منشاء کا اظہار ہے۔ ساتھ اور باہم رہنے کی خواہش۔ مشترک ورثہ جو ہمیں ملا ہے، اسے جاری رکھنے کا عزم..... ماضی کے عروج کا احساس، حال پر مشترک اتحاد۔ اگلوں نے باہم مل کر جو عظیم کارنامے انجام دیے ہیں، ویسے ہی عظیم کارنامے پھر سے انجام دینے کی خواہش۔ ایک قوم کہلانے کے لیے یہ ہے وہ بنیادی شرط..... اس لیے ایک قوم بے پایاں استحکام کا نام ہے۔ یہ جذبہ و ایثار سے تشکیل پاتی ہے جس

کا اظہار ماضی میں افراد نے کیا تھا اور اس نوع کے ایثار کے لیے اب بھی تیار ہیں۔ قوم کے اندر ماضی موجود ہوتا ہے لیکن وہ بین حقائق کے ساتھ زمانۂ موجود میں ملخص ہوتا ہے۔ منشاء جس سے واضح طور پر اظہار ہوتا ہو کہ وہ اس مشترک زندگی کو جاری رکھنا چاہتی ہے[14]"

اقبال نے رینان کی دلیل کو اپنی سیاسی فکر میں پوری طرح سمو لیا اور ہندوستان کی صورتِ حال پر اسے منطبق کیا۔ اس معیار سے ہندو مسلم سیاسی مرکب کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ واحد قومیت کی تشکیل کر سکتی ہے۔ ماضی میں دونوں قومیں ایک دوسرے کی مخالف اور جُدا جُدا تھیں اور اس کا بھی کوئی واضح اشارہ نہیں تھا کہ مستقبل میں ان کی جُداگانہ حیثیتیں مدغم ہو جائیں گی۔ نہ صرف یہ بلکہ اس معیار سے مسلم ہندوستان نے خود اپنی الگ قومیت کی بنا ڈالی۔ اس نقطہ پر اقبال رینان کا اقتباس پیش کرتے ہیں:

"انسان نہ تو اپنی نسل کا غلام ہوتا ہے، نہ اپنی زبان کا، نہ اپنے مذہب کا، نہ دریاؤں کی روانی کا، نہ سلسلہ ہائے کوہ کے رُخ کا۔ انسانوں کا ایک بڑا اجتماع ــــ باطن میں سلیم الطبع اور دل سے گرم جوش۔ اس سے اخلاقی ضمیر پیدا ہوتا ہے جس کا نام قوم ہے[15]"

اقبال کے نزدیک وہ جذباتی اور نفسیاتی یک رنگی جو ایک قوم کی تعمیر کی خواہش کو جنم دیتی ہے، اس برِ صغیر میں موجود نہیں ہے۔ وہ حاصل ہو سکتی تھی بشرطیکہ اکبر کی انتظامی اور معاشرتی انتخابیت یا کبیر کی تصوفانہ توفیقیت ہندوستان کی کثیر رائے عامہ کو گرفت میں لینے میں کامیاب ہو جاتی۔ اس کے برعکس یہ تجربات مرجھاتے مرجھاتے منتشر ہو گئے کیونکہ انہیں بڑی بڑی مذہبی جماعتوں اور ہندوؤں کے ذات پات کے نظام نے مسترد کر دیا۔ اس لیے ہندوستانی قوم میں تضاد اور تخالف کی حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس سے چشم پوشی صرف داخلی کشاکشوں کی جانب لے جا سکتی تھی اور اس کا اعتراف دو بڑی اکثریت والی قوموں کے مابین تعاون کا سبب بن سکتی تھی۔ ہندو اتحاد مشرق اور جنوب مشرقی ایشیا میں بُودھ مت کی دُنیا سے ثقافتی

نسبتیں رکھتا ہے جبکہ مسلم اتحاد کی مذہبی اور سیاسی کڑیاں مشرقِ وسطیٰ سے ملتی ہیں، ہندوستان ایشیائے صغیر ہے۔[16]

یہ اعلان بڑی اہمیت کا حامل تھا جس میں بغیر معذرت خواہی کے، اس "دو قومی نظریے" کی پیش گوئی ہوئی جس کی ایک مبہم سی تجویز سید احمد خاں اور مولانا محمد علی نے قبل ازیں پیش کی تھی اور جسے بالآخر محمد علی جناح نے پروان چڑھایا۔ ایک الگ ہندی مسلم ریاست کی ضرورت و مناسبت کے متعلق ہنگامی اور وقتی تجاویز اور غیر واضح اشارات تو ہوتے رہے تھے لیکن اکثر و بیشتر وہ کنجِ عزلت ہی میں پڑے رہے۔ یہ شرفِ اوّلیت اقبال کو ملا کہ اس نے بالصراحت ایسی ریاست کے قیام کی ضرورت کے نظریے کی تشکیل کی:

> "یورپی جمہوریت کا اطلاق ہندوستان پر وہاں کے فرقہ وارانہ گروہوں کی حقیقت کو تسلیم کیے بغیر نہیں کیا جا سکتا ہے ... اس لیے مسلمانوں کا ایک مسلم ہندوستان کے قیام کا مطالبہ قطعاً جائز ہے ... میں پنجاب، شمال مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک واحد ریاست میں مدغم دیکھنا پسند کروں گا۔ سلطنتِ برطانیہ کے حدود کے اندر یا اس سے باہر، میرے خیال میں ایک منضم شمال مغربی ہندوستانی مسلم ریاست کا قیام کم سے کم شمال مغربی ہندوستان میں مسلمانوں کا مجھے آخری مقسوم نظر آتا ہے۔"[17]

اقبال اسلام کو ایک قانونی ریاست کی بنیاد تسلیم کرتے ہیں اور دینی ریاست میں، جو تشدد و تعصب کی مظہر ہے، فرق پیش کرتے ہیں۔ برِصغیر کے حدود میں ایک علیحدہ مسلم ریاست دینی ریاست نہیں بن سکتی بلکہ "وہ اسلام کو عربی شاہنشاہیت کی اس چھاپ سے آزاد ہونے کا موقع فراہم کرے گی جو اس کے بامشغول مجبوراً اس پر لگ گئی تھی۔ وہ اپنا قانون، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو جمع کر کے قدیم روایت و روح اور جذبہ سے قریب تر کرنے اور عصرِ حاضر کی روح سے روابط قائم کرنے کی اہل ہو گی۔" تجدید پسندی اور راسخ العقیدگی کا امتزاج جو اقبال کے ذہن میں ہے، ترکی

کی طرح مسلمانوں کے لیے کسی لادینی ریاست کے قیام کی گنجائش نہیں رکھتا۔ ان کا کہنا ہے کہ "میں نے مسلمانوں کی تاریخ سے ایک سبق سیکھا ہے۔ ان کی تاریخ کے نازک لمحوں میں اسلام نے مسلمانوں کو بچایا ہے، نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو"۔ ۱۸ے

۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء کے دوران اقبال اور جناح سیاسی طور پر ایک دوسرے کے بہت قریب آ گئے تھے۔ اقبال جناح کے نام اپنے خطوط میں اس بات پر مُصر تھے کہ ایک علیحدہ اسلامی ریاست کا قیام ہی ہندوستان میں امن برقرار رکھنے اور مسلمانوں کے مسئلہ کا واحد قابلِ عمل حل ہے۔ شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمان، بحیثیت مجموعی ہندوستانی مسلمانوں کے مفاد کے پیشِ نظر، مسلم اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کو نظرانداز کر دیں۔ مسلم قیادت کے سامنے اصل مسئلہ مسلمانوں کے افلاس کا تھا۔ مسلم لیگ کو بالآخر یہ طے کرنا پڑے گا کہ آیا وہ صرف، ہندوستانی مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی نمائندگی کرے یا مسلم عوام کی:

"خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں ایک حل مضمر ہے اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کی مزید ترقی کے امکانات روشن ہیں ... اگر اس نظامِ قانون کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اور اس پر عمل درآمد کیا جائے تو کم سے کم ہر کس و ناکس کے روزی حاصل کرنے کا حق محفوظ ہو جاتا ہے۔ اسلام کے لیے کسی موزوں شکل میں سوشل جمہوریت کا قبول کرنا اور اسلام کے شرعی اصول کے مطابق کاربند رہنا، انقلاب کا مترادف نہیں ہے بلکہ اسلام کی اصل روح اور بنیادی پاکیزگی کی جانب سفر ہے"۔ ۱۹ے

اقبال کے ان مکتوبات کے سلسلے میں جناح نے اپنے تعارفی مقدمہ میں یہ تسلیم کیا ہے کہ اقبال کے خیالات ان ہی نتائج کی جانب نہیں لے گئے یعنی ایک علیحدہ مسلم ریاست کا مطالبہ جو "قرارداد پاکستان" کی شکل میں نمایاں ہوا اور جسے مسلم لیگ نے ۱۹۴۰ء کے سالانہ اجلاس میں منظور کیا۔ ۲۰ے

محمد علی جناح اور دو قومی نظریہ

دادا بھائی نوروجی اور گوپال کرشن گوکھلے کی حریت پسندی سے سرشار، محمد علی جناح

نے انڈین نیشنل کانگریس کے حریت پسند بازو کی معیت میں اپنے سفر کا آغاز کیا۔ ۱۹۱۳ء میں مولانا محمد علی اور وزیر حسن نے ایسے وقت میں انہیں مسلم لیگ سے وابستہ ہونے کی ترغیب دلائی جب کہ نظریاتی سطح پر یہ جماعت قریب قریب کانگریس کی ہمنوا تھی اور اس یقین دہانی کے ساتھ کہ وہ اپنی اسی روش پر قائم رہے گی[۲۱]۔ ۱۹۱۶ء میں انہوں نے کانگریس مسلم لیگ پیکٹ کا مشہور مسودہ تیار کیا جس میں صوبائی اور مرکزی مجالس مقننہ میں مسلمانوں کے جداگانہ انتخاب کی شق بہ استثنائے پنجاب اور بنگال شامل کی گئی، مسلمانوں کے لیے مرکز اور صوبائی کونسلوں میں خصوصی گنجائش رکھی گئی اور یہ شرط بھی رکھی گئی کہ کوئی ایسی قرارداد جو کسی قومیت کو متاثر کرتی ہو اسی وقت قابلِ قبول ہوگی جب کہ صوبائی یا مرکزی کونسل میں اس فرقے کے تین چوتھائی اراکین کی تائید اسے حاصل ہو[۲۲]۔ یہ فارمولا کانگریس کے دائیں بازو کے کٹر ہندو رہنماؤں نے بھی قبول کر لیا جن میں حامیانِ احیائے مذہب اور مسلمانوں کے مخالف تلک بھی شامل تھے۔ اس طرح جناح ہندو مسلم سیاسی اتحاد کے خصوصی معماروں کی حیثیت سے آغاز ہی میں نمایاں ہو گئے۔ یہ اتحاد ۱۹۲۳ء-۲۴ء تک قائم رہا۔

نیشنل کانگریس کی سول نافرمانی اور عدم تعاون کی تحریکات کے زمانے میں جو ۱۹۲۰ء کے ابتدائی دنوں میں شروع ہوئیں، جناح ان سے بالکل الگ تھلگ رہے اور ان میں عملاً کوئی دلچسپی نہیں لی کیونکہ وہ ان تحریکات کو غیر قانونی انقلابی تحریکیں سمجھتے تھے[۲۳]۔ اگرچہ وہ خود خوجہ شیعہ تھے، لیکن تحریکِ خلافت سے ہمدردی رکھتے تھے، تاہم اس میں انھوں نے سرگرمی سے حصہ نہیں لیا۔

جناح کے سیاسی کردار کا دوسرا سنگِ نشان ان کے چودہ نکات کی تشکیل تھی جو اس کمیٹی کی رپورٹ پر آل مسلم کانفرنس کے ردِ عمل کا خلاصہ تھا جسے ۱۹۲۸ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی ایک مقرر کردہ کمیٹی نے، جس کے صدر موتی لال نہرو تھے، پیش کی تھی اور جس میں ہندوستان کے دستور کے اصول منضبط کیے گئے تھے۔ نہرو رپورٹ کی اکثر و بیشتر سفارشات لادینی نوعیت کی تھیں اور مسلمانوں کے لیے تحفظات کا انتظام کیا گیا تھا، نہ مقتدر اہمیت دی گئی تھی اور نہ جداگانہ مسلم انتخاب کا

تعین شامل تھا۔ اگرچہ اُنھوں نے سندھ اور شمال مغربی سرحدی مسلم علاقوں میں کامل صوبائی اقتدار کی سفارش کی تھی[۲۴] ۔ جناح کے چودہ نکات میں، جو اگلے دس برسوں میں ہندوستان میں مسلم سیاست کے عرشۂ خاص کا کام کرتے رہے، وفاقی نظامِ حکومت کا مطالبہ کیا گیا تھا جس میں مکمل خود مختاری اور صوبوں کے لیے مابقی اختیارات شامل تھے؛ ان کے علاوہ جداگانہ انتخاب اور مسلم نمائندگی کی خصوصی گنجائش، مسلمانوں کی تعلیم، زبان، مذہب، شخصی قوانین اور اوقاف کی ترقی اور تحفظ کی ضمانت بھی طلب کی گئی تھی[۲۵] ۔

۱۹۳۰-۳۱ء میں لندن کی گول میز کانفرنس کے دوران جناح کی کانگریس سے مسلم مفادات کے حق میں ایماندارانہ سودے کی بے سُود توقعات کانفرنس کی کارروائی کے دوران روز بروز افزوں ہوتی گئیں[۲۶] ۔ فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل میں کانگریس کی بالعموم اور گاندھی کی بالخصوص ناکامی کے افسوس ناک منظر نے ان کو ہندوستانی قومیت سے بالآخر تعلق منقطع کر دینے پر مجبور کر دیا۔ وہ دو سال تک سیاست سے بے تعلق رہے لیکن ۱۹۳۴ء میں مسلم لیگ راہ نما لیاقت علی خان کی درخواست پر وہ ہندوستانی سیاست کے منظر پر دوبارہ جلوہ گر ہو گئے۔ ۱۹۳۴ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان اُنھوں نے مسلم لیگ کا احیا کیا۔ ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان جبکہ کانگریس مختلف صوبوں میں برسرِ اقتدار تھی کانگریس اور مسلم لیگ کی مخاصمت میں مزید اضافہ ہو گیا تھا۔ اس عرصہ میں مسلم لیگ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت کی صورت میں اُبھری اور جناح اس کے مقتدر ترین رہنما بن کر سامنے آئے۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے دو علیحدہ قوموں کی حیثیت کا برملا اظہار اکتوبر ۱۹۳۸ء کی سندھ صوبائی مسلم لیگ کے سیشن میں ہوا۔ محمد علی جناح نے "دو قومی نظریہ" اخبار "ٹائم اور ٹائیڈ" کے ایک مضمون میں بالتفصیل پیش کیا جس کے آغاز میں اُنھوں نے برطانوی حکومت کی مقرر کردہ "انڈین کانسٹیٹیوشنل ریفارم" کی جوائنٹ سلیکٹ کمیٹی" کے اقتباسات کے حوالے دیے:

"ہندوستان میں بہت سی نسلیں آباد ہیں ... ان میں سے اکثر

ایک دوسرے سے نژاد، رسم و رواج اور طرزِ زندگی میں اسی طرح مختلف و ممتاز ہیں جس طرح اقوامِ یورپ۔ اس کے دو تہائی باشندے کسی نہ کسی شکل میں ہندو مذہب کے ماننے والے ہیں اور سات کروڑ سے زیادہ باشندے اسلام کے پیرو ہیں، اور دونوں قوموں میں صرف مذہب ہی کا فرق نہیں ہے بلکہ ان کے قانون اور ثقافت میں بھی زبردست اختلاف ہے۔"

جناح لکھتے ہیں کہ "ہندومت اور اسلام دو ممتاز اور مختلف تہذیبیں پیش کرتے ہیں اور مزید برآں دونوں یورپ کی اقوام کی طرح اصلاً نسلاً، رسم و رواج اور اندازِ زندگی میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔"

اس مفروضہ کے پیشِ نظر جناح کا مزید استدلال یہ تھا کہ "اگر یہ مسلّم ہے کہ ہندوستان میں ایک قوم اکثریت میں ہے اور ایک اقلیت میں، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ پارلیمانی نظام جو اکثریت کے اصول پر مبنی ہے، اکثریت کی حکومت کے مترادف ہے۔" جناح جانتے تھے کہ یہ صورتِ حال جدید مغربی نقطۂ نگاہ سے یا تو دینی یا غیر معمولی قدامت پسند سیاست کا الزام اپنے سر لے گی، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"برطانوی لوگ ... بعض اوقات خود اپنی تاریخ کی مذہبی جنگوں کو فراموش کر جاتے ہیں اور آج مذہب کو خدا اور بندہ کے درمیان نجی اور ذاتی معاملہ قرار دیتے ہیں۔ ہندومت اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں مذہب خصوصیت کے ساتھ معاشرتی قوانین کا مجموعہ ہیں جو خدا اور انسان کے درمیان تعلقات پر اتنا زیادہ مستولی نہیں ہے جتنا کہ انسان اور اس کے ہمسایہ کے تعلق پر حاوی ہے۔ وہ صرف اس کے مذہب اور ثقافت پر ہی حکمرانی نہیں کرتے بلکہ اس کی سماجی زندگی کے ہر رُخ پر نظر رکھتے ہیں اور ایسے مذاہب جو لا محالہ ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں اپنی انفرادیت، شناخت اور وحدتِ فکر کے ادغام کو مکمل طور پر خارج از بحث قرار دیتے ہیں جن پر مغربی جمہوریت مبنی ہے

اور لامحالہ جمہوریت کے پیشِ نظر، متوازی تقسیمات کے برعکس عموماً عمودی تقسیمات میں ظاہر ہوتے ہیں۔[۴۸]

چونکہ ہندوستان دو قوموں کا مرکب ہے یعنی ہندو اور مسلمان اور مؤخر الذکر کی کثیر تعداد چند باہم پیوستہ علاقوں میں مرتکز ہو گئی ہے، اس لیے حکومتِ ہند کے ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کی رُو سے ایک وفاقی حکومت کی تجویز ان علاقوں کے مسلمانوں کے مفادات کے لیے سخت نقصان دہ ثابت ہو گی اور اس لیے مسلم لیگ کے لیے یہ تجویز ناقابلِ قبول ہے۔ ہندوستان میں یہ مسئلہ بین الاقومیاتی نہیں ہے۔ وہ عالمی ہے اور اس سے اسی سطح پر نپٹنا چاہیے۔ جب تک یہ حقیقت تسلیم نہیں کی جاتی غیر مطمئن نسلی فرقوں دستور کا ٹھونسنا تباہی کا باعث ہو گا۔ اس لیے ہم سب کے لیے ایک ہی راستہ کھلا ہوا ہے کہ ہندوستان میں بڑی قوموں کے لیے باہم منسلک خطوں کے علیحدہ علیحدہ خود مختار وطن بنا دیے جائیں۔ جناح کو مستقبل میں دونوں قوموں کے امن و آشتی کے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع صرف برِصغیر کی تقسیم میں نظر آ رہا تھا کیونکہ "باہم عداوت اور حکومت کے ذریعہ ایک قوم کا دوسری قوم پر سیاسی تفوق اور ان کے معاشرتی نظام پر حاوی ہونے کی فطری خواہش اور مساعی اس طرح ختم ہو جائے گی۔"[۴۹]

ہندوستان کی جغرافیائی وحدت کی دلیل کے خلاف جناح نے متعدد تاریخی نظیریں پیش کیں۔ ہندوستانی برِصغیر سے کہیں چھوٹے جغرافیائی طور پر ملحقہ علاقے اچھی خاصی تعداد میں ریاستوں میں منقسم ہیں، مثلاً بلقان اور آئی بیریا کے جزیرہ نما۔ اسی طریقہ پر پرتگال آئی بیریا کے جزیرہ نما میں منقسم ہے۔[۵۰]

"ہندوستان کبھی ایک نہیں رہا، نہ ایک قوم اور نہ ایک ایسا ملک رہا جس پر کسی ایک طاقت نے بزورِ شمشیر بھی حکومت کی ہو۔ یہ مختلف قوموں اور نسلوں کا برِصغیر ہے۔ یہ تاریخ میں کبھی بھی کسی واحد طاقت کے زیرِ حکومت نہیں رہا؛ حتیٰ کہ آج بھی جب کہ قانوناً اور دستوری لحاظ سے برطانیہ اس پر حکومت کر رہا ہے۔ اس کا ایک تہائی حصہ برطانوی

مقبوضات میں شامل نہیں ہے۔ یہ انتظامی وحدت بھی خالص برطانیہ کی ساختہ ہے.... اس کا جواز بہ نوکِ سنگین منوایا گیا ہے نہ کہ رعایا کی مرضی و منشا سے۔[۱۲]

یہ دلیل تاریخ کی سفاکانہ منطق کی جانب رخ موڑ دیتی ہے: "مسلمان قوم کسی بھی تعریف کے تحت ایک قوم ہے اور اس لیے انہیں اپنے وطن، اپنے علاقے اور اپنی ریاستیں حاصل ہونی چاہییں۔" چونکہ ہندوستانی مسلمان من حیث القوم ایک قوم ہیں؛ لہٰذا انہیں اپنے مستقبل کی تشکیل اور تعمیر خود کرنی ہے۔[۲۲]

تحریکِ پاکستان کے مختلف رجحانات

تاریخی اعتبار سے، ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ مسلم وطن کے تصور کے حامل، مبہم و منتشر خیالات، اقبال اور جناح کے نظریات سے کہیں زیادہ قدیم ہیں[۲۳] ــــ جمال الدین افغانی، جنہیں پہلی بار وسط ایشیائی اور شمال مغربی ہندوستانی ریاست کے تصور کے لیے ۱۸۸۰ء کے عشرے سے، قابلِ تعریف قرار دیا جاتا ہے اور اقبال، جنہوں نے ۱۹۳۰ء میں اس کے متعلق ایک سیاسی فلسفہ کی تشکیل کی، علاقائی علیحدگی کا غیر واضح احساس عام طور پر ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنوں میں شکل پذیر ہو رہا تھا۔ ۱۹۲۴ء میں حکومتِ ہند کی قائم کردہ "شمال مغربی سرحدی انکوائری کمیٹی" کے سامنے سردار محمد گل خان نے، جو ایک غیر معروف قبائلی سردار تھے، اپنی شہادت کے دوران مسلمانوں کے لیے ایک وطن کے قیام کی خواہش کا اظہار کیا جو مغربی سرحد سے وادیِ جمنا تک وسیع ہو۔[۲۴] ۱۹۲۸ء میں "ہندوستانی مجموعی سیاست" کے اندر بحیثیت مجموعی ایک علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کی تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بغرض غور و تامل رکھی گئی، جسے سری نواس شاستری اور دوسرے قدامت پرست ہندو قائدین کی مخالفت کی بناء پر مسترد کر دیا گیا کیونکہ یہ لوگ اسے مرکزی ہندوستانی حکومت کے مضبوط و با اثر ہونے کی راہ میں قومی خطرہ خیال کرتے تھے۔[۲۵] ــــ مسلمانوں کے علاقائی علیحدگی پسندی

کے روز افزوں جذبہ کا احساس سیاسی طور پر مولانا محمد علی جوہر کو بہت تھا، چنانچہ وہ ۱۹۳۰ء کی راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے موقع پر اس مطالبہ پر ڈٹ گئے۔ انھوں نے مُسلم اکثریت کے صُوبوں ـــــ پنجاب اور بنگال میں غیر مسلموں کی نشستوں کے تعین کے اصول کی مخالفت کی اور ان صُوبوں میں مسلمانوں کی حکومت و اقتدار کو مؤثر رکھنے کے لیے انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ان صُوبوں کو کامل اختیارات دیے جانے چاہییں۔

"ہندوستان کو وہ سب کچھ ملنے والا ہے جو اس سے پہلے اسے کبھی نہیں ملا .....؛ اکثریت کی حکومت۔ وہ ناقابلِ برداشت ہوگی ..... اگر مسلمان ہر جگہ اقلیت میں رہتے تو مجھے اُن کے لیے اُمید کی کوئی کرن نظر نہیں آ سکتی تھی لیکن خوش قسمتی سے بعض صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے ..... اور یہ امر ہمارے تحفظ کا ضامن ہے۔"[46]

اقبال کے جداگانہ ریاست کے نظریہ کی تشکیل کے بعد کیمبرج کے چند طلبہ نے، جن میں سب سے زیادہ نمایاں چوہدری رحمت علی تھے، نئی ریاست کے لیے ایک نام وضع کیا، جو بہت مقبول ہوا۔ "پاکستان" کا نام شمال مغربی علاقوں کے مسلم اکثریت کے صوبوں پنجاب، افغانیہ (شمال مغربی سرحدی صوبہ) کشمیر، سندھ اور بلوچستان کا مختصر مجموعی نام تھا[47] ـــــ عام ذہن میں اس سے ایک "پاک" سرزمین کا تصور پیدا ہوتا تھا، بہ الفاظِ دیگر بقیہ برِ صغیر ناپاک تھا۔ یہ بات بلا شک و شبہہ کہی جا سکتی ہے کہ تحریکِ پاکستان میں کیمبرج کے گروہ کا حصّہ صرف تجویزِ نام تک محدود رہا اور اس نکتہ کی وضاحت جناح نے ۱۹۴۰ء میں گاندھی کے سامنے کبھی یہی کی تھی کہ اس نام سے لغوی معنی (پاکوں کی سرزمین) مراد نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال اس لیے عام ہو گیا کہ مسلم لیگ کے ۱۹۴۰ء کے لاہور کے اجلاس میں ایک علیحدہ مُسلم ریاست کی تخلیق کا مطالبہ کیا گیا تھا[48] ـــــ کیمبرج کی تحریک نے، ہندوستان کے ساتھ وفاق کے امکان کی دفعہ کی شمولیت پر، اقبال پر تنقید کی[49] جب کہ اپنے دوسرے مطالبات میں کیمبرج تحریک ابہام پسند، سیاسی بے مرکزیت کا مُرقّع تھی جس نے حقیقی تحریکِ پاکستان کو بڑی حد تک اُلجھن اور پریشانی میں مبتلا کر دیا۔ کیمبرج تحریک نے "تصوّرِ اقلیت"

کی مذمت کی اور اس بات پر زور دیا کہ مسلم اقلیت کو اور بھی ریاستیں حاصل ہونی چاہییں۔ نہ صرف مسلم اکثریتی علاقوں میں، جہاں خود اختیاری کا اصول کارفرما ہے بلکہ ان ہندو اکثریت کے علاقوں میں بھی جن کے حکمران مسلمان ہیں اور ایسے مخصوص مقامات میں بھی جیسے کہ اجمیر، جو مسلم فقراء کے لیے مقدس ہے۔ یہ "انفرادی مسلم اقوام" برصغیر کے اندر "پاک کامن ویلتھ اوف نیشنز" کے تحت متحد کر دی جائیں اور ہندوستان کو "دینیہ" (دین کی سرزمین) میں تبدیل کر دیا جائے اور بالآخر غیر متعین بین اسلامی "پاکیشیا" سے ملحق کر دیا جائے —— چودھری رحمت علی اور ان کے رفقائے کار کا جمہور مسلمان یا مسلم ہندوستان کی سیاسی زندگی سے کوئی رابطہ نہیں تھا۔ ان کے خیالات نے مسلم سیاسی قیادت کو سخت پریشانی میں مبتلا کیے رکھا اور ۱۹۳۳ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان ہندو پریس کی زہر آلود تنقید کا ہدف بنی رہی۔

۱۹۳۷ء میں انڈین نیشنل کانگریس نے، انتخابات میں زبردست کامیابی کے بعد، ہندو اکثریت کے کم و بیش تمام صوبوں میں حکومتیں قائم کیں۔ مسلم اکثریت کے صوبوں میں مسلم لیگ کو خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ کانگریس نے مسلم لیگ کے ساتھ مل کر حکومت بنانے سے انکار کر دیا؛ حالانکہ دوران انتخاب دونوں تنظیموں نے مل کر کام کیا تھا۔ لیگ نے اسے نقضِ عہد سے تعبیر کیا۔ کانگریس یک جماعتی حکومت کے حق میں تھی۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ صرف خالص کانگریس حکومت ہی برطانوی حکومت کے گورنر کے سامنے سماجی اور سیاسی اصلاحات کی تجاویز پیش کر سکتی ہے اور ان پر عملدرآمد کر سکتی ہے۔ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۳۹ء کے دورِ حکومت میں کانگریس حکومتوں نے خصوصاً صوبہ ہائے متوسط میں ایسی مذہبی، ثقافتی اور اقتصادی حکمتِ عملیاں تجویز و اختیار کیں جنہیں مسلمانوں نے اپنی مذہبی اور ثقافتی وحدت کی بقا کے لیے خطرناک اور مضر خیال کیا۔ اس چیلنج کے جواب میں مسلم لیگ، کانگریس کے بالمقابل، ایک زبردست اور سب سے زیادہ مضبوط جماعت کی صورت میں ابھری اور دو ہی سال کے اندر اندر مسلم اشرافیہ کی کم و بیش واحد نمائندہ جماعت بن گئی اور مسلم عوام کی اسے پوری

حمایت حاصل ہو گئی ہے۔[۱]

سندھ کی صوبائی مسلم لیگ نے اکتوبر ۱۹۳۸ء میں کراچی کے اجلاس میں ہندوستان کو ایک ملک کے بجائے برصغیر کے نام سے موسوم کیا اور ہندو اور مسلمانوں کے لیے جداگانہ سیاسی خود مختاری کی تجویز پر زور دیا[۲] ——— اور ایک ایسے دستور کی تیاری پر زور دیا جس کے تحت مسلمان پوری آزادی حاصل کر سکیں۔ مختلف مسلمان زعماء نے ہندوستانی وفاق کے اندر مسلمانوں کی خود مختاری اور آزاد مسلم ریاستوں کے متعلق مختلف تجاویز پیش کیں۔

ان میں ڈاکٹر اے لطیف بھی شامل تھے جنہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ہندوستانی وفاق گیارہ ہندو اور چار مسلم ثقافتی حلقوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ سید ظفر الحسن اور افضال حسین قادری نے تین مسلم ریاستوں کے بنانے کی تجویز پیش کی یعنی شمال مغربی ریاست، بنگال اور ریاست حیدر آباد۔ شاہ نواز خاں ممدوٹ نے ہندوستان کو پانچ منطقوں میں منقسم کرنے کی تجویز پیش کی۔ سر عبداللہ ہارون نے شمال مغربی علاقوں اور کشمیر کے متحدہ وفاق کی تجویز پیش کی لیکن بنگال اور حیدر آباد کے مسئلہ کے متعلق بالکل خاموشی اختیار کی، اور سر سکندر حیات خان نے دو بندشی وفاق کا خیال پیش کیا جس میں سات منطقے بنانے کی سفارش کی گئی تھی۔ یہ دراصل گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کی ترمیم شدہ شکل تھی[۳] ——— یہ تمام تجاویز یا تو مسلمانوں کے مبالغہ آمیز دعاوی کی آئینہ دار تھیں یا پھر مسلمانوں کی جداگانہ ریاست اور مکمل آزادی کی امنگوں کو آسودہ کرنے سے قاصر رہیں۔

۲۶ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ نے اپنے سالانہ اجلاس کے موقع پر لاہور میں یہ تجویز منظور کی کہ جغرافیائی تسلسل کی اکائیوں کو علاقوں کی شکل دی جائے" جو اس طرح سے بنائے جائیں کہ ضروری علاقائی ترامیم کے بعد جن خطوں میں مسلمان عددی اکثریت میں ہوں، مثلاً ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی حلقے، جنہیں ملا کر "آزاد ریاستیں" تشکیل دی جائیں جس میں شامل وحدتیں خود مختار اور آزاد ہوں گی"۔[۴]

ایک سے زیادہ ریاستوں کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود مسلم لیگ کے قائدین نے یہ بات واضح کر دی کہ یہ قرارداد فی الحقیقت ایک ہی مسلم ریاست

کی تخلیق کی تجویز ہے جس میں شمال مغربی اور مشرقی (بنگال) کے مسلم اکثریت کے منطقے شامل ہوں گے۔[۵۲]

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ پاکستان کا تصور کتنی تیزی سے ممتاز اکابر کے ذہنوں میں واحد حل کی صورت اختیار کر گیا۔ اس نے مسلم سیاست اور اس کے بعد برطانیہ اور انڈین نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین تمام مذاکرات اور گفت و شنید پر گہرا اور دور رس اثر ڈالا۔ اچھوت اقوام کے راہ نما بی آر امبیدکر، جنہیں بعد میں آزاد ہندوستان کے دستور کا خاکہ بنانے کا کام سپرد کیا گیا، پہلے غیر مسلم دانشور تھے جنہوں نے مسلمانوں کے مطالبۂ پاکستان کی نہایت شاندار تحلیل کی اور ان نتائج پر پہنچے جو مسلمانوں کے تو خلاف تھے مگر پاکستان کے حق میں تھے۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں جب جاپانی فوجیں، برما پر قابض ہو کر، ہندوستان کی مشرقی سرحد پر دباؤ ڈال رہی تھیں برطانیہ کی وزارتِ جنگ نے سر اسٹفورڈ کرپس کو ان تجاویز کے ساتھ ہندوستان بھیجا کہ اگر ملک کی بڑی سیاسی جماعتیں جنگ کی کوششوں میں مکمل حمایت کریں تو ہندوستان کی آزادی کے عمل کو تیز تر کر دیا جائے گا۔ کرپس کی تجاویز میں پاکستان کے مطالبہ میں خود مختاری کے اصول کو تسلیم کر لیا گیا اور یہ بھی منظور کر لیا گیا کہ:

"برطانوی ہندوستان کے کسی صوبہ کو جو نئے دستور کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو، اس کو حق حاصل ہے کہ وہ موجودہ آئینی صورتحال پر قائم رہے اور اگر وہ بعد میں الحاق پر آمادگی ظاہر کرے تو اس کی گنجائش بھی رکھی جا رہی ہے۔ ایسے صوبوں کے ساتھ جو الحاق کے لیے تیار نہیں اگر وہ چاہیں گے تو ہز میجسٹی کی حکومت نیا دستور تشکیل دینے پر تیار ہو گی اور انہیں انڈین یونین کی طرح کا وہی مساوی درجہ حاصل ہو گا جو مندرجہ ذیل طریقۂ کار سے، مطابقت کے ذریعے حاصل کیا جائے گا۔"[۵۳]

اگرچہ کانگریس نے "کرپس تجاویز" کو مسترد کر دیا تھا کیونکہ اس میں دیگر وجوہ کے

علاوہ پاکستان کے اصول کو تسلیم کیا گیا تھا۔ مسلم لیگ نے اسے اس بنا پر مسترد کر دیا کہ جُداگانہ مسلم وطن کا جو وعدہ کیا گیا ہے وہ واضح اور براہِ راست نہیں ہے۔ ایک مہینے کے اندر ہی انڈین نیشنل کانگریس کے ایک وسیع النظر اور قدامت پسند رہنما سی۔ راج گوپال اچاریہ نے کانگریس کی مجلسِ عاملہ سے یہ سفارش کی کہ مسلمانوں کے ایک علیحدہ ریاست کے مطالبہ کے ساتھ کچھ رعایت برتنا چاہیے بشرطیکہ وہ ہندوستانی وفاق کے اندر شامل رہنے پر آمادہ ہو۔ یہ تجویز غالب اکثریت نے مسترد کر دی اور ایک متبادل قرارداد منظور کی گئی جس میں خود مختاری کے اصول کو اس بنیاد پر تسلیم کیا گیا کہ کانگریس کسی بھی علاقائی وحدت کے باشندوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گی کہ وہ انڈین یونین میں اپنی مُسلّمہ اور اعلان کردہ خواہش کے خلاف شامل رہیں لیکن اس اصول کو تسلیم کرتے ہوئے مجلسِ عاملہ یہ محسوس کرتی ہے کہ ایسے حالات پیدا کیے جائیں جو مشترک و متعاون قومی زندگی کو ترقی دینے میں معاون ہوں گے۔

راج گوپال اچاریہ کے اس مرتبہ نسخہ نے کانگریس اور لیگ کی عارضی مدت کے لیے عبوری حکومت قائم کرنے کا موقع فراہم کیا جس کا متفقہ مقصد آزادیٔ کامل حاصل کرنا اور جنگ کے بعد ایک کمیشن کا تقرر تھا جو ہندو اور مسلمان منطقوں کے حدود متعین کرنے (اور بعد میں بالغ رائے دہندگی کی بنیاد پر تمام باشندوں سے علیحدگی کے مسئلہ پر استصواب رائے کرائے) اور علیحدہ ہونے والی مُسلم ریاست کی آزادی کے مسئلہ کا حل پیش کرے جس میں دفاع، تجارت اور مواصلات کے شعبوں کو آزاد وفاقی (Confederal) انداز میں ہندوستان سے منسلک رکھنے کی شقیں شامل ہوں۔ ستمبر ۱۹۴۴ء میں یہی فارمولا جناح اور گاندھی کے مابین مذاکرات کی بنیاد بنا جو ناکامیاب رہے۔

جنگ کے اختتام پر مارچ ۱۹۴۶ء میں برٹش کیبنٹ مشن ہندوستان آیا اور اس نے "سہ منطقائی وفاق" کی تجویز پیش کی۔ منطقہ اوّل میں ہندو اکثریت کے اکثر صوبے شامل تھے جو وسطی حصّہ اور برِ صغیر کے زیادہ حصّہ پر پھیلے ہوئے تھے۔ منطقہ دوم

میں شمال مغربی صوبے شامل تھے جن میں مسلمانوں کی قابلِ ذکر اکثریت تھی۔ منطقہ سوم بنگال اور آسام پر مشتمل تھا جس میں مسلم اکثریت برائے نام تھی۔ یہ انوکھی تجویز برِصغیر میں کانگریس کو ایک وحدت کا درجہ دینے کے لیے اختراع کی گئی جس کی وہ علمبردار تھی۔ اس میں مسلمانوں کو مکمل طور پر آزاد تو نہیں البتہ خود مختار پاکستان کی نوید دی گئی تھی اور ساتھ ساتھ مرکز میں خصوصی نمائندگی کی گنجائش بھی رکھی گئی تھی۔ کانگریس نے تھوڑی سی پس و پیش کے بعد اسے منظور کر لیا اور مسلم لیگ نے بھی اسے قبول کر لیا لیکن چند ہی دنوں کے بعد جواہر لال نہرو نے ایک بیان جاری کیا جس میں اس بات پر زور دیا کہ آزادی حاصل کرنے کے بعد اس نقشے میں ترمیم کا حق انہیں حاصل ہو گا۔ مسلم لیگ کے لیے یہ بیان کیبنٹ مشن کے مجوزہ حل کی بنیاد ہی پر ضرب لگانے کے مترادف تھا۔ نہرو نے جو اقدام کیا تھا وہ اسی قسم کے خطرات کا حامل تھا جس نے قبرص کے مسئلہ کی بھی اسی طرح شکست و ریخت کر دی۔ کانگریس کی قیادتِ اعلیٰ کو آسام کانگریس کے رہنماؤں سے بھی ہمدردی تھی جن کا مطالبہ یہ تھا کہ ان کے صوبے کو ہندوؤں کی اکثریت کے منطقہ اوّل میں شامل کیا جائے۔ مسلم لیگ نے اس تجویز کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس رد و بدل کے سلسلہ میں کانگریسی لیڈروں کی جوڑ توڑ اور ریشہ دوانیوں کے باعث کانگریس ایک متحدہ ہندوستان قائم رکھنے کا موقع کھو بیٹھی۔

۳ جون، ۱۹۴۷ء کو کانگریس اور مسلم لیگ نے لارڈ ماؤنٹ بیٹن کی ہندوستان کو دو مختارِ کُل آزاد مملکتوں ــــ ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کرنے کی تجویز مان لی۔

حواشی

۱ ماڈرن ٹرینڈز ان اسلام (۱۹۴۵ء)، ص ۹۱

۲ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس (۱۹۳۰ء) الٰہ آباد کے موقع پر خطبۂ صدارت (خطبات، ص ۲۲۹)

۳ جغرافیائی حدود اور مسلمان، مضامین (۱۹۴۳ء)، ص ۱۸۰ - ۱۹۶

۴ مکتوب بنام آر۔ اے نکلسن، (اردو ترجمہ در مکاتیب) (۱۹۴۴ء)، ص ۱۴۱: دیکھیے اسرار، ص ۹۹ - ۷۲، (نکلسن، ۱۱۷ - ۱۲۰)

۵ رموز، ص ۱۱۹ - ۱۲۸ (آربری، ص ۲۱ - ۲۸، ۵۶ - ۵۹)

۶ ایضاً، ۱۰۴ - ۱۰۸ (آربری ۱۱ - ۲۱)، ارمغان، ص ۱۴۸، ولی اللہ حجت (ز) ۱۸۰

۷ پیام، ص ۲۳۶ - ۲۳۸، ارمغان، ص ۱۴۸ - ۱۵۲، ضرب، ۱۳۸ - ۱۳۹

۸ پس چہ باید کرد، ۱۹ - ۲۲، جاوید نامہ ص ۶۹

۹ ایضاً، ص ۷۴ - ۸۳

۱۰ ری کنسٹرکشن، ص ۱۵۱

۱۱ جد و جہد آزادی، ص ۱۲ - ۱۵

۱۲ قوم کیا ہے (پیرس ۱۸۸۲ء) ص ۱۵ (Quest-ee-qu'ane nation)

۱۳ ایضاً، ص ۱۹-۲۰، ۲۲-۲۵

۱۴ ایضاً، ص ۲۶-۲۷

۱۵ ایضاً، ص ۲۹؛ مقتبس و مترجمہ اقبال، صدارتی خطبہ (جد و جہد، ص ۱۵)

۱۶ ایضاً، جد و جہد ص ۱۵-۱۶

۱۷ ایضاً، ص ۱۶-۱۷

۱۸ ایضاً، ص ۱۸، ۲۷

۱۹ ایضاً، اشاعت ثانی جینگ، ص ۳۳-۳۶

۲۰ ایضاً، ص ۲۱

۲۱ سروجنی نائیڈو، مقدمہ "محمد علی جناح: وحدت کے پیامبر" (مدراس) بولیتھو جناح: خلاق پاکستان Creator of Pakistan لندن (۱۹۵۴ء) ص ۵۷-۵۸

۲۲ اکیسویں انڈین نیشنل کانگریس کی رپورٹ ۱۹۱۶ء، ص ۷۷-۸۱ (فلپس ص ۱۷۱-۱۷۳)

۲۳ جواہر لال نہرو: خود نوشت سوانح عمری (لندن ۱۹۵۸ء) ص ۶۷-۶۸

۲۴ آل پارٹیز کانفرنس، دستور ہندوستان کے اصول منضبط کرنے کے لیے مقرر کردہ کمیٹی کی رپورٹ ۱۹۲۸ء (فلپس ص ۲۲۸)

۲۵ انڈین کوارٹرلی رجسٹر (ز) ۱۹۲۹ء ص ۳۶۳-۳۶۵ (فلپس ص ۲۳۵-۲۳۷)

۲۶ ویمیس، اسٹیٹ آف پاکستان (لندن ۱۹۶۲ء) ص ۲۹

۲۷ اسپیچز اینڈ رائٹنگز آف مسٹر جناح: (اشاعت ثانی) مرتبہ جمیل الدین احمد (۱۹۵۲ء) (ا) ۱۱۶ تا ۱۱۷

۲۸ ایضاً

۲۹ صدارتی خطبہ مسلم لیگ کونسل کے اجلاس لاہور ۱۹۴۰ء، ایضاً (ز) ۱۴۵، ص ۱۵۹ تا ۱۹۰ (فلپس ص ۳۵۳-۳۵۴)

۳۰ ایضاً، ص ۱۶۱

۳۱ـ تقریر مسلم لیگ کونسل دہلی کے اجلاس کے موقع پر ۹ نومبر ۱۹۴۲ء (جمیل الدین احمد) مسٹر جناح کی تقاریر اور تحریرات (ا) ۴۲۵

۳۲ـ ایضاً، ص ۱۶۲ اور ۴۴۲

۳۳ـ ایس۔ ایس پیرزادہ، ایوولیوشن آف پاکستان (لاہور ۱۹۶۳ء)

۳۴ـ شمال مغربی سرحدی صوبہ کی انکوائری کمیٹی ۱۹۲۴ء، رپورٹ ص ۱۲۲ - ۱۲۳

۳۵ـ اقبال، صدارتی خطبہ، ص ۱۷

۳۶ـ آر کوپ لینڈ، ہندوستانی مسئلہ (The Indian Problem) (iii) ص ۲۰۷ آکسفورڈ ۱۹۴۲ء - ۴۳)

۳۷ـ چودھری رحمت علی "دی ملت آف اسلام اینڈ مینیس آف انڈینزم (کیمبرج ۱۹۴۱ء) (ا) ۴ اور "ناؤ آر نیور" (کیمبرج ۱۹۳۳ء)

۳۸ـ پی سی جوشی کی کتاب (They Must Meet Again) دے مسٹ میٹ اگین (بمبئی، ۱۹۴۵)، ص ۱۹؛ جناح تقاریر و تحریرات (ا) ص ۵۰۹

۳۹ـ کوپ لینڈ (ii) ص ۱۹۹ -

۴۰ـ چودھری رحمت علی "دی ملت اینڈ دی مشن" (کیمبرج، ۱۹۴۲ء)، ص ۱ - ۱۸

۴۱ـ جمیل الدین احمد، مسٹر جناح کی تقاریر اور تحریریات (ا) ۱۲۱؛ دیکھیے کمیٹی مقرر کردہ آل انڈیا مسلم لیگ، کانگریسی صوبوں میں مسلمانوں کی شکایات دریافت کرنے کی غرض سے رپورٹ (پیرپور رپورٹ) (دہلی ۱۹۳۸ء)، آل انڈیا مسلم لیگ کی مقرر کردہ کمیٹی وار دھا اسکیم کی جانچ پڑتال کے لیے رپورٹ (کمال یار جنگ کمیٹی رپورٹ) (کلکتہ ۱۹۴۲ء)

۴۲ـ آل انڈیا مسلم لیگ کی قراردادیں، اکتوبر ۱۹۳۷ء سے لے کر دسمبر ۱۹۳۸ء تک ضمیمہ ص ۶۵ - ۶۸، آئی ایچ قریشی، دی اسٹرگل فار پاکستان (۱۹۶۵ء)، ص ۱۲۶

۴۳ـ ایس۔ اے لطیف "دی کلچرل فیوچر آف انڈیا (بمبئی ۱۹۳۸ء) اور اے فیڈریشن آف کلچرل زونس فار انڈیا (سکندر آباد ۱۹۳۸ء)، سر عبداللہ ہارون کا پیش لفظ لطیف کی کتاب: "مسلم پرابلم ان انڈیا" پر (بمبئی ۱۹۳۹ء)، سکندر حیات خان، آؤٹ لائنس آف

اے اسکیم آف انڈین فیڈریشن (لاہور ۱۹۳۹ء)

۴۴ہ قراردادیں، آل انڈیا مسلم لیگ دسمبر ۱۹۳۸ء ــــ مارچ ۱۹۴۰ء، ص ۴۷ ــ ۴۸

۴۵ہ خالد بن سعید، پاکستان: فارمیٹو فیز (تشکیل کا دور) کراچی (۱۹۶۰ء) ص ۱۲۴-۱۲۶

۴۶ہ فلپس، صفحہ ۳۰۲

۴۷ہ ایضاً، ص ۳۰۳

۴۸ہ متن ایضاً، ص ۳۵۶ - ۳۶۰

۴۹ہ آزاد، انڈیا ونس فریڈم، ص ۱۵۵

نواں باب

ابوالکلام آزاد: تفسیری انتخابیت

ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء - ۱۹۵۸ء) اقبال کی مذہبی فکر کے کچھ رخوں کی تکمیل کرتے ہیں لیکن بعض دوسرے پہلوؤں سے مثلاً تفسیرِ قرآن یا خدا اور انسان کے مابین تعلق کی تفہیم کا انداز اقبال سے بالکل مختلف ہے۔ اقبال جدلیاتی منہاجیات سے لیس ہو کر قرآن کی تفہیم کی کوشش کرتے ہیں اور ان کا انداز مابعد الطبیعیاتی تفکر کا ہوتا ہے۔ آزاد وحیِ الٰہی کے ذریعے منکشف شدہ کلام سے آغاز کرتے ہیں اور مکونات عالم کی تشریح اور ان کے طبعی اور اخلاقی قوانین تک پہنچتے ہیں، جو انسانیت کو باہم پیوست کرتے ہیں۔ قانونِ شریعت کے معاملہ میں آزاد اصلی سرچشمہ یعنی قرآن پر کلی انحصار کرتے ہیں اور حدیث صرف اس وقت نقل کرتے ہیں جب انھیں اپنے تشریحی اور توضیحی استدلال کو زیادہ مضبوط اور قوی بنانا مقصود ہوتا ہے؛ جبکہ اقبال چاروں منابع سے کام لیتے ہیں اور خاص طور پر آخری دو یعنی اجتہاد اور اجماع سے جنھیں وہ الہام و حدیث کے مقابلہ میں انسان کے ہاتھ میں، ارتقاءِ قانون کے بہت سے اہم آلے سمجھتے ہیں۔ اقبال کی تشریحات

میں اجتہاد اور اجماع دونوں پر، بیسویں صدی کی چھاپ پڑی ہوئی ہے۔ اس کے برعکس آزاد اجتہاد کے قانونی تصور کی جگہ "تاسیس" (از سرِ نو انضمام کرنا) کو دیتے ہیں اور اس کی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جدید زمانے میں جس شے کی ضرورت ہے وہ آزاد یا نیا قانونی نظریہ نہیں ہے بلکہ اسلام کی بنیادی سچائیوں کو، جو اپنی پوشیدہ صلاحیتوں کی تکمیل کو آشکارا کرنے کی اہل ہیں، استوار و انضمام کرنے کی ضرورت ہے۔ علماء کا اجماع بہت سے مذہبی اور سیاسی نکات پر آزاد سے متفق تھا لیکن عوام کے اجماع کا تصورِ جدید، جسے اقبال نے مقبول بنایا (جس کے لیے آزاد کلاسیکی اصطلاح سوادِ اعظم استعمال کرتے ہیں) آزاد اس جانب سے غیر مصالحانہ بے اعتنائی برتتے رہے۔[1]

اقبال کے برعکس آزاد کی ذہنی تربیت و تعلیم بنیادی طور پر روایتی تھی۔ ۱۹۰۵ء میں جب ان کا شبلی کا ساتھ ہوا تو شبلی اس وقت تک علی گڑھ تحریک کی اطاعت شعاری (لا مذہب) اور انتہا پسند جدیدیت سے برگشتہ ہو کر بغاوت کر چکے تھے۔ اس لیے علیگڑھ کی مخالفت اور اس کے ضمن میں جو کچھ المضائف تھا اس نے آزاد کی ذہنی سرگرمی کے لیے تختۂ زقند کا کام کیا۔ اس مخالفت نے مختلف سمتوں میں جلوہ گری کی۔ بنیادی طور پر اس نے انتہائی نظریاتی جدید پسندی کے بجائے ایک روشن خیال اساسیت کو جگہ دینے کی کوشش کی۔

آزاد نے اپنی تعلیم ۱۹۰۶ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان عرب ممالک مصر، شام، عراق اور حجاز میں مکمل کی۔ اس تعلیم نے ان کی دینی اور سیاسی فکر میں روایاتی اور اساسیاتی رجحانات کو پختہ تر کر دیا۔ انھی برسوں کے دوران جمال الدین الافغانی اور شیخ محمد عبدہٗ کے شاگردوں سے ان کے روابط قائم ہوئے۔ ۱۹۱۲ء اور ۱۹۳۰ء کے درمیان عرصہ میں آزاد نے وقفے وقفے سے دو ہفتہ وار اخبار "الہلال" اور "البلاغ" مرتب و شائع کیے۔ ان رسالوں میں ان کا اندازِ تحریر نہایت درجہ عربی زدہ ہے لیکن ساتھ ہی نہایت زوردار، پُر از جذبات پُر شکوہ اور مُرقّع ہے جس میں فارسی اور اردو اشعار جابجا استعمال کیے گئے ہیں۔ آزاد نے اسی اسلوب میں مذہبی اور سیاسی موضوعات پر خامہ فرسائی

کی ہے۔ ان کے یہ دونوں رسائل ایک طرح سے بیسویں صدی کی آزاد خیال اسامیت کی صورت میں سیّد احمد خان کے انیسویں صدی کے رسالہ "تہذیب الاخلاق" کا جواب تھے۔ بجائے غیر مفاہمانہ عقلیت پسندی کے آزاد نے انسانیت کی پیش کش کی اور محض نظریاتی مباحث کے بجائے روایت پسندی اور جدیدیت کا امتزاج پیش کیا اور یہ آخری عنصر بلاشبہ سیّد احمد خاں ہی کے اثر کا مظہر ہے، جن سے انھوں نے شدّت سے اختلاف کیا تھا۔[۴۵] وہ سیّد احمد خان کی طرح تقلید کے منکر ہیں اور تمام بنیادی مسائل کا حل مثلاً قوانینِ فطرت، انسان کا خدا اور انسان سے رشتہ، اصولِ زندگی، اخلاقیات کی اقدار و سیاسی اخلاق کے معیار سب قرآن کے اندر تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مطالعۂ قرآن میں انھوں نے بیشتر قدیم مُسلم مفکرین کا ابطال کیا ہے۔ "سبب مفسرین نے دیکھا کہ وہ قرآنی تفکر کی بلندیوں کو نہیں چھو سکتے تو اسے انھوں نے اپنی ذہنی سطح پر اتارنے کی کوشش کی۔"[۴۶] آزاد اعجازِ قرآن کے کلاسیکی نظریہ کے بھی منکر ہیں اور اس کے اندازِ بیان و استدلال کو لامحالہ فطری اور مُعانی کے خدوخال کے عین مطابق سمجھتے ہیں: "وہ ایسا ہی نازل ہوا اور ایسا ہی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمعصروں نے اس کو سمجھا، لیکن اسلامی سلطنت کی توسیع اور اسلام میں بازنطینی اور ساسانی ثقافتی اور مذہبی روایات کے داخل ہو جانے سے تفسیر و تاویل کی سائنس میں خارجی عناصر اور توجیہی منہاجیات راہ پا گئے۔ اصطلاحیات، یونانی تصورات اور نوفلاطونی فلسفہ قرآن کی تفسیر میں استعمال کیے جانے لگے جس سے اس خیال کو اوّلیت حاصل ہو گئی کہ قرآن کو علمِ سائنس کی ہر نئی دریافت کی تائید و توثیق کرنا چاہیے۔"[۴۷] قرآن کو اس کے اپنے باطن کے حوالے سے کماحقہ، مطالعہ کرنا چاہیے نہ کہ کسی بیرونی دباؤ کے تحت؛ اسے اپنی خود کفیل فہم کے مطابق پڑھا جائے نہ کہ تاویلات توثیقات یا مسترد کرنے یا بیرونی دباؤ، محرکات اور معیار کے زیرِ اثر۔ قرآن کے خاص الہامی مقاصد چار ہیں۔ صفاتِ الٰہی کو مناسب پس منظر میں پیش کرنا اس کا مقصد ہے۔ وہ کائنات، فطرت اور علّیت زندگی کے

اصول پر زور دیتا ہے۔ وہ حیاتِ بعد الممات کے اخلاقی اور نہایت اہم وقومی اصول پر ایمان رکھتا ہے اور آخر میں اچھی زندگی گزارنے کے قواعد اور معیار متعین کرتا ہے۔

وحی انسان کو موثر طریقہ سے کوئی انوکھی یا نرالی شے نہیں پہنچاتی ہے۔ وہ اس کی ذات میں پوشیدہ آرزوؤں کی، علم اور یقین کی بنیاد پر، ترجمانی کرتی ہے۔ انسان کا المیہ یہ ہے کہ وہ تخلیق کردہ مظاہر میں خود کو کھو دینے کی جانب تو مائل رہتا ہے اور ان کے پس منظر میں ان کے خلاقِ اعظم کی تلاش نہیں کرتا کیونکہ خدا نے اپنے تخلیقی حسن پر دلفریب نقاب ڈال رکھے ہیں۔

وحی میں خدا اور انسان کے درمیان جو ربط موجود ہے اس میں تین صفاتِ الٰہیہ تمام کائنات اور انسانیت کی جانب شعاعِ انگلی کرتی ہیں۔ یہ صفات ربوبیت، رحمت اور عدالت ہیں۔ ربوبیت، لمحہ بہ لمحہ اور درجہ بہ درجہ، نازک یا متوازن عمل رسائی ہے جس کی ہر کسی کو اپنی مکمل امکانی نشوونما کے لیے ضرورت پڑتی ہے اور جو ایک مجوزہ منصوبہ، فرمان اور قانون کے تحت کارفرما ہوتا ہے۔ "ہر جاندار کے زندہ رہنے اور گزر بسر کے لیے جس شے کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کو وقتِ مقررہ اور مناسب مقدار میں مہیا کر دی جاتی ہے تاکہ وجود کی پوری مشین، اطمینان و روانی سے کام کرتی رہے"۔ اس طرح ربوبیت ضروریات کو پورا کرتی ہے جسے سید احمد خان "قوانینِ فطرت" کہتے ہیں یا مذہبی اصطلاح میں "عاداتِ الٰہی" سے موسوم ہیں۔ ربوبیت ایک واحد اصولِ یکسانیت و توازن سے کام لیتی ہے جو کائنات کے تمام مظاہر کی نشوونما میں مدد کرتا ہے۔ اس کے دو رخ ہیں۔ ایک داخلی اور ایک خارجی۔ اول الذکر کا تعلق خاص طور پر انسان سے ہے۔ تخلیق کی خدائی فاعلیت اپنا انکشاف خود کرتی ہے۔ "تخلیق" مخلوق شے کو ایک مناسب "تسویہ" (قالب) عطا کرتی ہے جو ایک خاص "تقدیر" (راہِ عمل) کو تفویض کر دیا جاتا ہے اور اس راہِ عمل میں اسے "ہدایت" (رہنمائی) دی جاتی ہے۔

تقدیر بجز ایک راہِ عمل کی تفویض کے اور کچھ نہیں ہے جو کسی مخلوق یا تخلیق شدہ شے کی داخلی اور خارجی صلاحیتوں اور محدودات، اس کی اپنی فطرت، اپج اور نشوونما

کے تقاضوں کے مطابق ہوتی ہے۔ قانونِ تطابق مخلوق کو اس کے ماحول سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ کسی مخلوق میں ماحول سے مطابقت اور نشوونما کی خواہش "ہدایت" سے مزید تحفظ حاصل کرتی ہے جو پیغمبروں کے ذریعہ پہنچتی ہے۔ آزاد کے نظریۂ ہدایت کا ارتقائی تصور، تسلسل اور نتیجہ کے لحاظ سے، اقبال کے روحیاتی Vitalistic ارتقائیت اور ایک حد تک سید احمد خان کے وحی کو قوانینِ فطرت کہنے سے، ہم آہنگ ہے۔ آزاد بھی، سید احمد خاں کی پیروی میں قرآن سے فکر و عقل پر متواتر زور دینے کا اقرار کرتے ہیں جو تخلیق کی اسکیم کا مطالعہ اور توجیہہ کر سکتی ہے اور جس سے وہ پوشیدہ اصولوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ابتداً زندگی کا ایک واحد متجانس اصول ہے جو تمام کائنات کو باہم مربوط و پیوست رکھتا ہے۔ ہر شے کسی دوسری شے سے مربوط ہے۔ ہر شے سائنسی مقصد کے لیے تخلیق کے جوہر میں ٹھیک بیٹھتی ہے اور کوئی شے فضول پیدا نہیں کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ جو قانون تمام مخلوقات کے باہمی ارتباط اور باہمی انحصار کو متعین کرتا ہے، قانونِ تعلیل ہے۔[۸]

اگر عقل، انسان کو اس کے ماحول میں جسمانی طور پر منضبط کرنے میں معاون ہوتی ہے تو وحی اس کی اخلاقی اور رُوحانی زندگی میں بہتر سطح پر پہنچنے میں مشعلِ راہ کا کام دیتی ہے۔ قرآن حیاتِ مابعد کی دلیل کی بنیاد حقیقی دنیا میں ربوبیت کے مرئی نظامِ کائنات کی مماثلت پر رکھتا ہے۔ انسان کی طرح ایک شے جو کرۂ ارض پر احسن التقویم کی طرح ظاہر ہونے کے لیے بنائی گئی ہے اور جس کی نشوونما کے لیے بڑی ہوشیاری سے انتظامات کیے گئے ہیں تو وہ صرف اس لیے نہیں بنائی گئی ہے کہ کچھ عرصہ کے لیے سطحِ ارض پر اترائے اور ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے۔[۹]

"ربوبیت" سے بالکل مربوط دوسری صفتِ الٰہیہ "رحمت" ہے۔ "ربوبیت" حسن کو تخلیق کے دوران غذا مہیا کرتی ہے اور "رحمت" توازن کے ساتھ اس کی نشوونما کو تکمیل تک پہنچانے میں مدد کرتی ہے۔ یہ تعاون جزر و مد اسکڑنے اور پھیلنے

اور تعمیر و تخریب کے قانون کے تحت قائم رکھا گیا ہے۔ بایں ہمہ کائنات میں عملِ تخریب حسنِ تعمیر کے تقاضوں کو بروئے کار لانے کی خدمت انجام دیتا ہے۔ معنوی حُسن کے دوران فطرت کو اپنے تخلیقی بہاؤ میں بہت سی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن پر وہ قابو پالیتی ہے۔ "یہ تکمیل کی تڑپ ہی ہے جو بعض اوقات خود تشنجات اور آفات پیدا کرتی ہے۔ اگرچہ یہ فی الحقیقت تخریب کے شواہد نہیں ہیں۔ دراصل حیات میں کامل تخریب کہیں بھی نہیں ہوتی۔ جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے وہ تعمیر کا ثبوت ہے" اور تعمیر کا مقصد حُسن کی قدر و قیمت تخلیق کرنا اور اُسے اجاگر کرنا ہوتا ہے۔ "حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی فطرت حُسن سے تعمیر ہوئی ہے حتّٰی کہ عناصر کی تخلیق کائنات کو ایک ہئیت عطا کرنے کے لیے کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ رنگ، روشنی، پرتو اور حُسن و تناسب کے خصائص بھی اس کے اندر اسی لیے سموئے ہوئے ہیں[۵۱]"

حُسن کی قدر پر زور اسلامی تفسیری ادب کا انوکھا مشاہدہ ہے۔ آزاد نے اس کی بنیاد قرآن پر رکھی ہے۔ ۳۲: ۶، ۷ اور ۱۷: ۴۴؛ لیکن اس کا بھی قطعی امکان ہے کہ یہ اندازِ فکر تصوف کے ورثہ اور کلاسیکی یونانی اور جدید مغربی جمالیات کے معیار کی نفسیاتی قبولیت کے امتزاج کا نتیجہ ہو۔ اسلوب کائنات کے مطالعہ میں آزاد کے ہاں جو اعلیٰ اقدار مخفی ہیں ان میں حسن کی قدر، ان کی مذہبی فکر میں بڑی حد تک لطافت اور ملائمت پیدا کر دیتی ہے۔

جملہ مخلوقات میں حسن کی قدر جو توازن قائم رکھتی ہے وہ، ارتقائی عمل کو بھی فطری انتخاب پر روک لگا کر اور تدریجیت کو اس پر مستولی کر کے قابو میں رکھتی ہے۔ نتیجتاً یہ انسان کی انفرادی، اخلاقی اور سماجی زندگی کو متوازن اور قابو میں رکھنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ یہ تدریجیت بھی قانون ہے جو سلسلہ ترک و تحفظ کے ذریعہ عملِ ارتقاء کو قابو میں رکھتا ہے۔ جہد للبقا انسان کے لیے ایک حوصلہ افزا چیلنج کا درجہ رکھتا ہے تاکہ وہ زندگی میں زیادہ جوش و انہماک سے کام لے کر کمال حاصل کرے[۵۲]

دن اور رات کا فرق، مد و جزر کا عمل، نور و ظلمت، حرکت و سکون آفاقی مثال

ہے جو انسان کی جستجوئے تکمیل میں اس کی فعالیت کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

"یہ شب و روز کا فرق ہی تو ہے جس نے زندگی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ دن کی روشنی انسان کو اپنے مشاغل میں مصروف رہنے میں مدد دیتی ہے اور رات کی ظلمت اس کے دل میں آرام کی ضرورت کو اکساتی ہے"[۲۲]

قانونِ تغیر کے متوازی قانونِ مثنیٰ ہے۔ زندگی اپنا مثنیٰ افزائشِ نسل اور کثرتِ تولید کے ذریعہ پیدا کرتی ہے۔ اکثر ذی روح انواع کی طرح انسان، مذکر اور مؤنث خلق کیے گئے ہیں۔ "یہ انتظام ان کے آپس میں محبت اور سکونِ دماغی کے لیے کیا گیا ہے تاکہ وہ مشترکہ تعاون سے زندگی کی آزمائشوں کا اعتماد کے ساتھ مقابلہ کر سکیں اور جوابی کارروائی کر سکیں"[۲۳]

ابتدائی دور میں نسائیت کے خلاف آزاد کے ہاں جو رجحان ملتا ہے، مرد و عورت کے رشتے کے متعلق یہ روشن خیالی ایک خوشگوار تبدیلی ہے۔ سارے توازن، تدریجیت، تغیر اور مثنیٰ آفرینی متناسب ہیں اور اس لیے عملِ الٰہیہ کی جمالیاتی نوعیت کے مظہر ہیں جس نے اشیاء کو صحیح تناظر میں لگانے اور رکھنے کا اصول اپنایا ہے جسے قرآن کی زبان میں "تسویہ" اور "اتقان" سے موسوم کرتے ہیں۔ اس متناسب توازن کے اخلاقی مقابل کے طور پر حق و باطل کی متصادم قوتیں ہیں۔ یہ دونوں متصادم عناصر کسی حد تک حیات کے لازمی اجزاء ہیں۔ بنا بریں بعض حالات میں "رحمت" کم سنگین باطل کے اعمال معاف کر دیتی ہے یا اس سے چشم پوشی اختیار کر لیتی ہے۔ وہ انسان کو سوچنے اور کفارہ ادا کرنے کا موقع دیتی ہے اور یہی اکثر تجربہ میں آنے والی حقیقت کی منطقی تشریح ہے کہ بعض اوقات باطل کو اس دنیا میں پھیلنے کا موقع مل جاتا ہے اور حیات بعد الممات سے پہلے حق کو اس پر فتح نصیب نہیں ہوتی۔ اس قانونِ تعلیل سے اخلاقیات مسئلۂ معاد کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے؛ جبکہ اس کے برعکس معاد کی تعبیریں اس زندگی میں اخلاقی میلانات کے نفاذ کے لیے ہیں[۲۴]

خدائے کریم اور انسان کے مابین جو رشتہ قائم ہے وہ محبت کا رشتہ ہے۔ یہاں آزاد نے خاص طور پر صوفی مسلک کی پیروی کی ہے: اگرچہ اس میں مسیحی دین اور

ویدانت کی جھلکیاں بھی منکشف ہو سکتی ہیں۔ خدا سے محبت اس کی مخلوق سے محبت کر کے ظاہر کی جا سکتی ہے۔ خدا کی محبت کی یہ ثنویت ایک جانب آزاد کی انسانیت اور دوسری جانب توحیدی انتخابیت کے لیے راستہ ہموار کرتی ہے۔ آزاد بہر نوع اس امر پر زور دیتے ہیں کہ قرآن نے جو انسانی محبت کی تعلیم دی ہے وہ فطرتِ انسانی کے خلاف نہیں ہے۔ وہ انسان کو اپنے دشمنوں سے محبت کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ انجیل کی ہدایات، جو اسلامی احکامات کے متضاد ہیں، موقع کی سنگین تاریخی ضروریات کی آئینہ دار ہیں جہاں عیسائیت کے لیے اپنے ابتدائی دور میں بجز اس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں تھا۔ قرآن، انجیل کی ہدایات کو عقلی رنگ دیتا ہے اور عفو و درگذر کرنے کو بہت بڑی نیکی قرار دیتا ہے لیکن جہاں سوال خود حفاظتی کا آجاتا ہے جس سے مفر نا ممکن ہو جائے تو وہ جوابی کارروائی کی اجازت دے دیتا ہے۔ قرآن میں اخلاقی عنصر میں ترمیم بذریعہ قانون شامل ہے اور یہیں بالآخر آزاد "رحمت" اور قرآن کے مقرر کردہ قانون کے باہمی تعلق کی جانب آجاتے ہیں۔ وحی کو انسان کی تین قسموں سے واسطہ پڑتا ہے۔ وہ لوگ جو اس کو تسلیم کرتے ہیں، جو اسے تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں اور وہ جو شدت سے اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لیے ایک مسلّم قانون بنا دیا گیا ہے۔ دوسری قسم کو پیغام پہنچا دیا گیا ہے اور غور و فکر کرنے کے لیے انہیں پوری آزادی دے دی گئی ہے، کیونکہ مذہب میں کوئی زبردستی نہیں ہے (لا اکراہ فی الدین) لیکن تیسرے گروہ کے فکر و عمل کے خلاف شدید کارروائی کا حکم دیا گیا۔ "رحمت" کے ساتھ "عدالت" کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔[15]

آزاد کی تاویلی تکنیک میں "دین" قانون سے ہم آہنگ ہے جس میں جنت کا انعام اور دوزخ کی سزا کا پہلو انسان کے عمل نیک اور بد پر موجود ہے۔ اجر، مکافات یا عدل انسان کے کردار کا منطقی نتیجہ ہے۔ عدالت زندگی میں توازن قائم رکھنے کے لیے ضروری ہے؛ لہٰذا وہ کائنات کے طبیعیاتی قوانین سے لے کر انسانی اخلاقیات کے دائرہ تک توازن یا حسن کے عنصر کی توسیع ہے۔[16]

"ہدایت" خواہ جبلی ہو، عقلی ہو یا الہامی صفتِ "ربوبیت" کے ضمن میں آتی ہے

انسانیت کو عقل یا اخلاقی مجموعۂ قوانین عطا کرتی ہے اور عدالت کی تکمیل کرتی ہے۔ انسانوں نے ہر دور میں اپنی تاریخ کے کسی نہ کسی وقت کسی نبی کے ذریعہ "ہدایت" حاصل کی ہے نبیوں کے ذریعہ پہنچا ہوا پیغام ماہیت میں ایک ہی رہا اور یہ امر مذاہب کی بنیادی وحدت پر دلالت کرتا ہے۔ خُدا پر ایمان اور ایمانداری کے ساتھ حیاتِ صالح بسر کرنا جملہ انسانی مذاہب کا عام اور مشترک مسلک ہے۔ تمام مذاہب کا اوّلین مقصد انسانی اتحاد ہے۔ "ہر پیغمبر نے یہی پیغام دیا کہ بنی نوعِ انسان فی الحقیقت ایک قوم اور ایک خاندان ہے، اور ان سب کے لیے سوائے ایک خُدا کے اور کوئی خدا نہیں ہے۔ اس لیے انہیں مل کر اس کی عبادت کرنی چاہیے اور ایک خاندان کے ارکان کی طرح رہنا چاہیے۔" "تم خواہ کتنے ہی گروہوں میں منقسم ہو جاؤ تم خُدا کے حصے بخرے نہیں کر سکتے۔ اللہ واحد سب کا ایک ہی ہے۔" تمام مذاہب کی تعلیم کی دو نوعیتیں ہیں۔ ایمان اور شریعت (قانون)۔ اوّل الذکر تمام مذاہب میں مشترک ہے اور آخر الذکر ہر مذہب کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے[51] — آزاد نے دین اور شرع (فقہ) اسلام میں جو امتیاز قائم کیا ہے وہ دین بحیثیت ایمان علم اور مذہب (فقہ) کے مابین اس انتہا پسندانہ امتیاز کا نقطۂ آغاز ہے جسے غلام احمد پرویز نے انہیں کی زندگی میں پیش کیا۔ آزاد نے وہ روایاتی انداز اختیار کیا جو شاہ ولی اللہ نے اٹھارویں صدی میں ہندوستان میں وضاحت سے پیش کیا تھا؛ یعنی یہ کہ تاریخِ انسانی کا عمل ارتقائی ہونے کے بجائے غیر ارتقائی ہے۔ نبیوں کے ذریعہ جو پیغامات نازل ہوئے انہیں ان کے پیروؤں نے مسخ کر ڈالا۔ بعد کے انبیاء نے جن کا سلسلہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوا ان ابتدائی پیغامات کو از سرِ نو، اصلیت کے ساتھ، پہنچا دیا[52]

ایمان کا عنصر جو تمام مذاہب میں مشترک ہے، قریب قریب تمام ادیان میں وحدتِ اللہ کے تصور میں مدرک ہے۔ آزاد نے اپنے علم البشریات کے جزوی سے علم کا مشکوک استعمال قدیم انسان کو موحد ثابت کرنے کے لیے کیا ہے۔ ماقبلِ تاریخ اور تاریخ کے دورِ عمل میں تمام معاشروں کے ایمان میں ایک رجعت قہقری رونما ہوئی۔ وحی کے ذریعہ جو نبیوں پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہی انسانیت نے رفتہ رفتہ اپنا کھویا ہوا

مقام حاصل کر لیا اور تکثیر الٰہیت سے ترقی کر کے آہستہ آہستہ توحید پرست ہو گئی اور بالآخر حدود توحید میں خوف و ہول کے تصور سے نکل کر منزلِ عشقِ الٰہی میں آ ۔ دینِ اسلام کے غیر متزلزل پرستار آزاد نے جدید اسلامی ہندوستان میں مذہب کے تقابلی مطالعہ کے لیے پہلا قدم اٹھایا اور چینی مذہبی فلسفوں، بودھ مت، ہندو مت، زرتشتیت، یہودیت، عیسائیت اور یونانی اور افلاطونی فکر میں تصورِ الٰہ کا مطالعہ کیا۔ آزاد خاص طور پر ہندو مت کے تقابلی مطالعہ سے دلچسپی رکھتے ہیں اور ان کے اخذ کردہ نتائج میں جدید ہندو دھرم کے مفکر مدعیوں مثلاً رادھا کرشن کی تحریروں سے دلچسپی جھلکتی ہے لیکن داس گپتا ایسے خالص سائنسی ہندو دانوں سے ان کو دلچسپی نہیں ہے اور آخر میں ہندو مت کو "تعدد الٰہ کا توحیدی مذہب" قرار دیتے ہیں جو انہام پرستانہ اور وحدانہ دونوں مطالبوں کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔[١٩]

آزاد کم سے کم ہندو مت اور سامی مذاہب کے مابین ایک عقیدۂ معاد میں موافقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں یعنی ہندو دیوتاؤں کو سامی فرشتوں کے ہم پلہ قرار دینا۔ دیوتاؤں کے متعلق آریائی تصور یہ ہے کہ یہ منتشر شخصیتیں ہیں جن میں افعال وجود میں لانے کی شکتی (قوت) ہوتی ہے۔ سامی تصور نے وحدانیت کے تحت اپنے فرشتوں کو بارگاہ خداوندی میں، شفیع یا درخواست گزار کا درجہ دیا ہے۔ تمام دیگر مذاہب کے مقابلہ میں، خواہ وہ ہندوستانی ہوں یا سامی، الٰہ کا ماورائی تصورِ الکلیت صرف اسلام میں پایا جاتا ہے۔[٢٠]

آزاد کا استدلال یہ ہے کہ "حقیقت یہ ہے کہ قرآنی تصور سے پہلے انسان کا ذہن اتنا بلند نہیں ہوا تھا کہ تجسیمی شبہوں کے تقابلوں کو دور کر سکے اور براہ راست صفاتِ الٰہیہ کی تابندگی کو دیکھ سکے"۔ عہد نامہ قدیم (توریت) میں کچھ اجزا مثلاً ۱۲ : ۵ - ۸ موجود ہیں جو ابتدائی تجسیماتی عقائد کے بچے کھچے اجزا پیش کرتے ہیں۔ قرآن میں (۷ : ۱۴۹) یہی مواقع الٰہ کی ماورائیت کو سامنے لانے کے لیے استعمال کیے گئے ہیں اگرچہ اس میں بعض مقامات ایسے ہیں جو مشکلات پیدا کرتے ہیں اور جن سے اشعریہ بہک گئے گو خود

اشعری گمراہ نہیں ہوئے۔ آزاد ابنِ تیمیہ اور ابنِ قیم کی طرح کلاسیکی دینی اصولِ تفویض (سپردگی) کو قرآن کی تجسیماتی آیات کے حوالہ سے تسلیم کرتے ہیں اور قولِ الٰہی پر یقین بھی کرتے ہیں، لیکن اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور نہ اس کی کوئی توضیح کرتے ہیں۔[۲۱]

قرآن میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں وہ سب جمال کی مظہر ہیں۔ وہ خود کو اسماءِ حسنہ سے ظاہر کرتا ہے، حتیٰ کہ جب کسی اسمِ الٰہی سے قہر یا عظمت کا اظہار ہوتا ہے تو وہ بھی دراصل عدل پر زور دینے کے لیے ہوتا ہے جو عملِ توازن ہے اور نتیجتاً جمال کا مظہر ہے۔[۲۲]

آزاد کی تاویلی انتخابیت کی تہ میں اترا جائے تو وہ اسلام میں مرتکز اور مضبوطی سے جڑا پکڑے ہے۔ انھوں نے جس مذہبی آفاقیت کی وکالت کی ہے وہ صوفیانہ نمونہ ہے، جسے موجودہ دور کی روایت پسندی میں پیوند کیا گیا ہے۔ تقابلی مذہب میں ان کا دائرہ سید احمد خاں سے زیادہ وسیع ہے اور ان کا رجحان یہودیت اور عیسائیت کی جانب زیادہ مناظرانہ و مباحثانہ ہے۔ وہ سرسید کے مقابلے میں ہندوستانی مذاہب، بودھ مت اور ہندو مت سے زیادہ رواداری برتتے ہیں۔ گاندھی سے متاثر ہونے سے بہت پہلے وہ بلاشبہ ہندوستان میں ایک کثیر المذاہب حیاتِ باہمی کے قیام و وجود کی جانب راغب تھے اور غالباً اسی رجحان نے ان کو ۱۹۲۰ء میں ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کے متعلق سیاسی نظریات قائم کرنے میں مدد کی۔ انھیں علماء کے اجماع کو اور خاص طور پر علمائے دیوبند کے اجماع کو، اپنے طرز پر ڈھالنے میں کوئی دقت نہیں ہوئی لیکن برصغیر کے مسلم عوام اور زعماء میں اجماع کا موجودہ مفہوم کچھ اور تھا۔ انھوں نے آزاد کے سیاسی خیالات رد کر دیے، اگرچہ دانشوروں اور زعماء کا ایک طبقہ ان کے مذہبی خیال کا احترام کرتا تھا۔

لیکن مذہبی فکر کے سلسلہ میں انھوں نے گھڑی کی رفتار معکوس کر دی اور علی گڑھ اور اقبال کے کیے دھرے کے زیادہ حصہ پر پانی پھیر دیا۔ ان کے برعکس مسلم قانون کی اصلاح کے مسئلہ سے آزاد کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ وہ حدیث کی صحت اور استناد سے بے تعلق تھے۔ اجتہاد کے مسئلہ پر وہ متذبذب تھے۔ جدیدیت سے زیادہ

وہ قدامت کی جانب مائل تھے۔ اگرچہ اقبال ایک مثالی مذہبی لیکن جدید عصری ریاست کے قیام میں گہری دلچسپی رکھتے تھے، اُنھوں نے انسان کو کارپردازی کے مرکز پر رکھا تھا اور تخلیق اور عمل کی ہمہ فعالیت کا زمین پر، خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے، حاکم بنا دیا تھا۔ آزاد باوجود اپنی انتخابیت اور انسان پسندی کے، اللہ کی حاکمیت پر بطور رزاق، محسن، منصف، ہادی اور حسنِ مطلق زور دیتے ہیں اور اللہ کے تخلیق کردہ انسان کے لیے بہت ہی کم چھوڑتے ہیں بجز اس کے کہ وہ اللہ پر ایمان زیادہ رکھے اور ایک بے معصیت، متوازن، متحمل اخلاقی زندگی گزارے۔

حواشی

۱۔ تذکرہ، ہمایوں کبیر (مرتب)، ابوالکلام آزاد، ایک یادگار مجلہ (بمبئی ۱۹۵۶ء)، ایس ایم اکرام، موج کوثر (۱۹۵۸ء) ص ۲۸۳۔ ۲۸۵

۲۔ انڈیا ونز فریڈم، (۱۹۵۹ء)، ہمایوں کبیر، ص ۱،

۳۔ آزاد کی توضیحات قرآن اور ان کے بعد کے مطالعات کے لیے دیکھیے ان کی ترجمان القرآن اور باقیات ترجمان القرآن مرتبہ غلام رسول مہر ۱۹۶۱ء، انگریزی ترجمہ حصہ اول جلد اول از ایس اے لطیف، دی ترجمان القرآن، سورۃ الفاتحہ (بمبئی ۱۹۶۲ء)، اے، اے۔ اے فیضی، دی اسے سنس آف اسلام (جوہر اسلام) ٹورنٹو یونیورسٹی کا سہ ماہی رسالہ xxix۔ (۱۹۶۰ء) ص ۱۸۱۔۱۹۷، اشتیاق حسین (The Quintessence of Islam) (بمبئی ۱۹۵۸ء)، جے۔ ایم۔ ایس بالجن، Modern Muslim Koran Interpretation ۱۸۸۰ء تا ۱۹۶۰ء (۱۹۶۱ء) وغیرہ۔

۴۔ ترجمان القرآن (۱) ۴۰۔ ۴۲ (لطیف xxxiii)۔

۵۔ ایضاً ص ۵، (لطیف ص ۶۔۷)

۶ ایضاً، ص ۵۸، لطیف ص ۱۴۰

۷ ایضاً، ص ۶۵ - ۶۶، ص ۷۴ - ۷۶، (لطیف ص ۲۰ - ۲۱، ص ۲۸ - ۳۰) حوالہ محمد عبدہ تفسیر الفاتحہ (قاہرہ ۱۹۱۱ء) ص ۶۶، بالجن ص ۶۲

۸ ترجمان القرآن (ز) ۷۷ - ۹۳ (لطیف ص ۳۱ - ۴۶)

۹ ایضاً، ص ۹۳ (لطیف ص ۴۷)

۱۰ ایضاً ص ۹۳ - ۱۰۱ (لطیف ص ۴۷ - ۵۳)

۱۱ ایضاً، ص ۱۰۷ - ۱۰۹ (لطیف ص ۵۶ - ۵۸)

۱۲ ایضاً ص ۱۱۰ - ۱۱۱ (لطیف ص ۵۹)

۱۳ ایضاً ص ۱۱۲ - ۱۱۴ (لطیف ص ۵۹ - ۶۱)

۱۴ ایضاً ص ۱۱۷ - ۱۲۵ (لطیف ص ۶۲ - ۶۷)

۱۵ ایضاً ص ۱۴۱ - ۱۴۳ (لطیف ص ۸۴ - ۸۵)

۱۶ ایضاً، ۸۹ - ۹۰، ۲۰۴ - ۲۱۰ (لطیف، ۸۴ - ۹۵، ۱۴۷ - ۱۵۲)

۱۷ ایضاً، ۲۱۳ - ۲۳۹ (لطیف ص ۲۲۹ - ۲۳۶)

۱۸ ایضاً ص ۲۴۰ - ۲۴۱، (لطیف ص ۱۶۱ - ۱۶۲)

۱۹ ایضاً، ص ۱۵۳ - ۱۷۶ (لطیف ص ۹۹ - ۱۱۵)

۲۰ ایضاً ص ۱۷۱ - ۱۸۴ (لطیف ص ۱۱۵ - ۱۲۷)

۲۱ ایضاً، ص ۱۸۵، ۱۹۰ - ۱۹۳ (لطیف، ص ۱۲۷، ۱۳۲ - ۱۳۳)

۲۲ ایضاً ص ۱۹۳ (لطیف، ص ۱۳۵)

دسواں باب

مخلوط قومیت

جہاں تک ہندوستانی مُسلم سیاست کا تعلق ہے آزاد اور اقبال کے خیالات میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں الافغانی کے مذہبی و سیاسی خیالات کے معترف ہیں مگر جہاں اقبال تو بین اسلامیت کے کثیر القومی تصور کو پیش کرتے ہیں جو اس خیال کی تشکیل کرتا ہے کہ خلافت موجودہ دور کے لیے بے محل ہے، آزاد مسلم ہندوستان میں تحریکِ خلافت کے سب سے بڑے نظریہ ساز ہیں۔ اقبال کے تصورِ کائنات میں انسان کی کارکردگی پر زیادہ زور دیا گیا ہے، جو سیاسی معاشرتی اور اخلاقی خیالات پر مبنی ہے اور تخلیق۔ قوتِ عمل اور طاقت کے اقدار کے معاملے میں انسان کی ذمہ داری اور اس کے مقام کی اہمیت کی مظہر ہے۔ آزاد سارا زور منشاءِ الٰہی پر صرف کرتے ہیں اور انسان کی ذمہ داری محض اخلاقی قرار دیتے ہیں۔

ہندوستانی سیاست کے تعلق سے بالآخر اقبال اسلامی ریاست کے نظریہ ساز بن کر ابھرتے ہیں اور اس کے برعکس آزاد متحدہ اور مخلوط قومیت کے طرف دار ہیں جسے وہ مذہبی آفاقیت کا جزو ثانی سمجھتے ہیں اور پرانی آفاقی بین اسلامیت کا بدل قرار دیتے

ہیں۔ آزاد اور اقبال کی تحریروں میں ایک دوسرے کے خلاف بحث وجدل کے مضامین کا گزر نہیں ہے لیکن جناح اور آزاد کے مابین جو سیاسی تنازعہ تھا اس کا اظہار اس مجادلہ سے ہوتا ہے جو دو سماجی و سیاسی متخالف نقطہ ہائے نگاہ کے درمیان برصغیر کے ہم عصر اسلام کے درمیان موجود تھا۔ مسلم جمہور کے اجماع نے اقبال اور جناح کے نقطۂ خیال سے اتفاق کیا اور علماء، بالخصوص علمائے دیو بند، آزاد کے ہم خیال تھے۔ اقبال کے سیاسی تفکر نے تحریکِ پاکستان میں خاص طور پر رُوح پھونک دی تھی اور آزاد کے، ہندوستان میں "مخلوط قومیت" کے مسلک کو، خاص طور پر ۱۹۴۷ء کے بعد تقویت حاصل ہوئی۔ ارتکازِ اثر کی یہ گروہ بندی زیادہ سخت اور متشدد نہیں تھی۔ اقبال کی شاعری کی متفاطیسیت نے نیشنلسٹ مسلمانوں نیز آزاد خیال ہندوؤں کو مؤثر انداز میں متاثر کیا جن میں جواہر لال نہرو بھی شامل تھے۔ اس کے برعکس آزاد کے مذہبی تفکر اور تاویلی تحلیل نے پرویز کی غلو آمیز تاویلی جدید پسندی کے لیے مہمیز کا کام کیا اور آزاد کی عالمانہ تصانیف پاکستان میں بھی شائع ہوئیں۔

ہندوستانی قومیت میں مسلمانوں کی شمولیت کے نظریہ کا آغاز آزاد کی تعمیم انسانیت سے ہوا۔ ایک انسان اور دوسرے انسان کو باہم مربوط کرنے کی واحد کڑی انسانیت اور دنیا میں مشترک زندگی ہو سکتی ہے۔ دوسرے تمام تعلقات مصنوعی اور غیر حقیقت پسندانہ ہیں۔ اسلام میں جو سماجی مماثلت مضمر ہے خاص طور پر انسانی ہے جبکہ "عصبیت" کا عربی تخیل بین اسلامی قبائلیت کے زمانے کا باقی ہے۔ اسلام انسانی اخوت کے علاوہ کسی اور رشتہ یا تعلق کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ جملہ دیگر معاشرتی معیاروں مثلاً نسل، ملک، رنگ اور زبان، کو مسترد کرتا ہے[۱۱] — آزاد کے یہ ابتدائی خیالات ان کے مابعد کے مؤقف کے سبب دلچسپی سے خالی نہیں ہیں۔ اپنے ابتدائی دَور میں انھوں نے وطن (یعنی قومیت) سے بنا بریں انکار دیا کہ وہ جماعتی وفاداری رنگ اور زبان کے لاحقوں کے ساتھ تو قابلِ اعتنا ہے لیکن مذہب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وقت ان کے خیالات اقبال کے خیالات سے زیادہ مختلف نہ تھے

اور بین اسلامیت کی، مثالی انسانیت کی شکل میں آدرشی توسیعات سے، تعبیر کیے جا سکتے تھے۔

۱۹۰۵ء میں جب، لارڈ کرزن کے تقسیم بنگال پر ہندوؤں نے شورش برپا کی۔ یہ ایک ایسا فیصلہ تھا جس سے آسام اور مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو اپنی اقتصادی حالت بہتر بنانے کا موقع حاصل ہوتا تھا۔ آزاد ہندو بنگال دہشت پسند رہنماؤں شیام سندر چکرورتی اور اربندو گھوش سے ملاقی ہوئے۔ انھوں نے اپنی لبعد کی تحریرات میں اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان کا ارادہ ان دہشت پسندوں کا ساتھ دینے کا تھا کیونکہ وہ دوسرے اسلامی ممالک میں امپیریلزم کے خلاف تحریکات کی طرح ہندوستان میں اس تحریک کو بھی امپیریلزم کے خلاف سمجھتے تھے۔ انھوں نے اس بات کا بھی اقرار کیا کہ ۱۹۱۲ء میں "الہلال" انھوں نے اپنی قوم پرستی اور امپیریلزم کے خلاف اقدام کی نشر و اشاعت ہی کے لیے نکالا تھا[۱۵]۔ لیکن ان کی تحریرات جو اس رسالہ کے ابتدائی مجلّے میں موجود ہیں، وہ اس بات کی تنقیص کرتی ہیں۔ تاریخی حقیقت کے لحاظ نے اس امر کے ماننے میں کوئی شے مانع نہیں کہ ہندوستانی قومیت کی تحریک میں ان کی شمولیت، جو بین اسلامی امپیریلزم کے خلاف تحریک سے بالکل مختلف تھی، ۱۹۲۰ء سے قبل شروع نہیں ہوئی کہ جب جیل سے رہا ہونے کے بعد تلک اور گاندھی سے پہلی بار ان کی ملاقات ہوئی۔

۱۹۱۲ء میں اس سوال کے جواب میں کہ تین سیاسی راستوں میں مسلمانوں کے لیے کون سا راستہ سب سے زیادہ قابلِ عمل ہوگا — یعنی روایاتی اور لاتعلقانہ قدامت پسندی، یا آئینی شورش میں ہندوؤں کا ساتھ دینا یا پھر ہندو انتہاپسندوں سے انقلابی لاقانونیت میں تعاون کرنا۔ انھوں نے "الہلال" میں یہ لکھا کہ وہ صرف ایک چوتھے راستے کے انتخاب کو ترجیح دیں گے یعنی قرآنی صراطِ مستقیم کو۔ ایک مسلمان جو کسی عمل یا عقیدہ کا حل کسی دوسری سیاسی جماعت یا مکتبۂ فکر میں تلاش کرتا ہے وہ مسلمان نہیں رہے گا اور اسے ایک سیاسی مشرک سے تعبیر کیا جائے گا کیونکہ وہ قرآن کے ہمہ گیر نظریہ کے علاوہ کسی دوسرے

نظریہ میں حل تلاش کر رہا ہے۔

۱۹۱۳ء میں انہوں نے ہندوؤں سے سیاسی اتحاد کو ان واضح الفاظ میں مسترد کر دیا تھا کہ "اسلام کا مقام اتنا اعلیٰ ہے کہ اس کے ماننے والوں کو اپنی سیاسی حکمت عملیوں کی تشکیل میں ہندوؤں کا تتبع نہیں کرنا چاہیے۔" اسلام کی صراطِ مستقیم کی آزاد نے یوں تعریف کی کہ وہ مکمل طور پر وحدانیت پر مبنی ہے اور سوائے خدا کے کسی قوت کے آگے جھکنے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ وہ بحیثیت مسلمان اللہ کے فرمان کو پورا کرتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے خیر الامم بنا کر اعلیٰ مقام عطا کیا ہے اور اس میں قومی راست بازی، عزتِ نفس اور قوت و طاقت کا احساس ودیعت کیا ہے اور توازن و اعتدال سے وابستہ رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلمان امن کے پیامی ہیں۔ وہ صرف مدافعت کے لیے ہتھیار اٹھاتے ہیں، اس لیے انہیں انتشار اور بے چینی پیدا کرنے سے اجتناب کرنا چاہیے اور ہند میں برطانوی امن کو خواہ مخواہ تہہ و بالا نہیں کرنا چاہیے۔ اسلامی نظام سیاست نہ تو آمرانہ ہے اور نہ شہنشاہی ہے بلکہ پارلیمانی ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو پُرامن اور قانونی ذرائع سے ایک آزاد جمہوری حکومت حاصل کرنے کی سعی کرنا چاہیے۔

سخت روایاتی مؤقف سے اسلامی امت کو برگزیدہ قوم مانتے ہوئے، جو کسی سیاسی جماعت سے خود کو وابستہ نہیں کر سکتی ہے، ۱۹۲۰ء میں آزاد، اس سے منحرف ہو گئے جب کہ تحریکِ خلافت پورے عروج پر تھی اور محمد علی مسلم زعماء کو اور جمہور کو کانگریس سے قریب تر کر رہے تھے۔ تحریکِ خلافت کے نظری ماہر کی حیثیت سے آزاد نے انڈین نیشنل کانگریس سے سیاسی اتحاد قائم کرنے کے لیے بنیاد تلاش کرنے کی کوشش کی جس کے اراکین کی غالب اکثریت ہندو تھی۔ انہوں نے قرآن (آیت ۴۰: ۸-۹) سے اس کا جواز نکالا اور ایک نظریہ وضع کیا کہ پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہندوستان دو حقیقی اور قومی سیاسی طاقت کی حامل قوموں پر مشتمل تھا۔ ایک برطانیہ جو مخالف و دشمن تھی اور دوسری ہندو قوم جو مسلمانوں کی

دوست تھی۔ بعد ازاں اُنھوں نے سیرتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب رجوع کیا تاکہ یہ ثابت کریں کہ غیر مسلم قوم کے ساتھ اتحاد کی نظیر موجود ہے۔ انھوں نے بتایا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ مدینہ کے درمیان جن میں یہود اور کافر شامل تھے، ۶۲۲ء میں جو معاہدہ ہُوا اس میں مُسلم اور غیر مُسلم جماعتوں کو ملا کر ایک "اُمتِ واحدہ" سے موسوم کیا گیا ہے۔ اگرچہ عملی طور پر مدینہ کے غیر مُسلم اور یہود کے ساتھ جو معاہدہ ہُوا تھا وہ عملاً موقوف ہو گیا لیکن آزاد نے اپنے نظریہ میں اس مثال کی اصابت اور جواز کو قائم رکھا اور ایسے ہی دوسرے مواقع اور دوسرے ممالک میں اس سے کام لینے کو جائز سمجھا اور تاریخِ اسلام میں اور خاص طور پر ہندوستان میں اس پر عمل کرنے پر مصر رہے تھے — کچھ عرصہ بعد مولانا حسین احمد مدنی اور دوسرے علمائے دیوبند نے بھی انہیں دلائل سے کام لیا۔

مولانا محمد علی اور دوسرے خلافت کے رہنماؤں کے مقابلے میں آزاد کی ہندوستانی قومیت کی جانب رجعت حتمی اور ناقابلِ تنسیخ تھی۔ ۱۹۲۳ء میں کانگریس کے ہندو لیڈروں اور مولانا محمد علی کے مابین ناچاقی پیدا ہو گئی۔ آزاد نے آخر تک ہندوؤں کا ساتھ دیا۔ مسلمانوں کی ایک بہت بڑی اکثریت آزاد کی مسلسل کانگریس میں شمولیت سے سخت دل برداشتہ تھی خصوصاً ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کی قرارداد پاکستان کے منظور ہو جانے کے بعد ان کا بار بار سال بہ سال کانگریس کا صدر منتخب ہونے پر اور مسلم لیگ کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے مطالبہ کے ضمن میں پریشانی کا باعث بنتا، سخت تکلیف دہ تھا۔

پاکستان کے مطالبہ کی مخالفت میں آزاد کے پاس دو دلیلیں تھیں، اوّل تو ان کی یہ خواہش تھی کہ ہندوستان میں مسلمان ایک طاقت ور منتشر قوم کا کردار ادا کریں اور علیحدہ وطن کا مطالبہ نہ کریں جو ان کے خیال میں صیہونیت کے مترادف تھا۔ دوسرے ان کے خیال میں ہندوستان کی تقسیم آگے چل کر مسلمانوں کے لیے مضرت رساں ہو گی، حالانکہ

وہ پاکستان کے مخالف تھے لیکن ساتھ ساتھ وہ پورے ہندوستان کے لیے وحدانی طرزِ حکومت کے بھی مخالف تھے ۔ ۔ ۱۹۴۶ء میں انھوں نے ایک کمزور وفاقی دستور کی تائید کی جس میں مرکز کے پاس صرف مواصلات، دفاع اور امورِ خارجہ کے محکمے ہوں اور صوبہ جات کو تمام مالبقی اختیارات حاصل ہوں اور وہ تمام دوسرے معاملات کے مالک و مختار ہوں[۵۴]

مسلم اہل اللہ کی مذہبی سیاسی تنظیم "جمعیت العلمائے ہند" جو ۱۹۱۹ء میں قائم ہوئی تھی انھی سیاسی خیالات کی حامل تھی۔ مولانا رشید احمد گنگوہی نے، جو دارالعلوم دیوبند کے معماروں میں سے تھے، سید احمد خاں کی "اسلامی علیحدگی پسندی" کی ان کے ملحدانہ خیالات کی بناء پر سخت مخالفت کی اور ۱۸۸۸ء میں چند ترمیموں کے ساتھ ہندوؤں کی سیاسی تحریک میں مسلمانوں کی شرکت کی منظوری دے دی تھی[۵۵]

ان کے شاگرد مولانا محمود الحسن نے اس مسئلہ پر برطانیہ کی مخالفت اور بین اسلامیت کے نقطۂ نگاہ کے پیشِ نظر کانگریس کے ساتھ اپنا رشتہ بہت استوار کر لیا تھا۔ انھوں نے گاندھی کے عدمِ تعاون اور پرامن جدوجہد کے اصول اور مسلمانوں کے نظریۂ جہاد میں تطابق پیدا کر دیا خصوصاً جبکہ مسلح جدوجہد کے لیے حالات سازگار نہ ہوں۔ لیکن ہندوستان کی سیاسی آزادی کی جدوجہد میں مسلمانوں کی شرکت قطعی طور پر اسلامی فقہی احکامات کے مطابق ہونی چاہیے؛ انھیں ان تمام افعال سے اجتناب کرنا چاہیے جن سے انتشار پیدا ہو یا جو حدود سے متجاوز ہوں وہ ہندو قومیت کا صرف اس حد تک ساتھ دیں جو معقول ہو لیکن اگر ہندو غلط اور مضرت رساں حکمت عملی اختیار کریں تو ان کی مدد سے ہاتھ کھینچ لیے جائیں۔ مولانا محمود الحسن، ہندوؤں کی سیاسی حریت پسندی کے باوجود، ہندوؤں کے ہاتھوں مسلمانوں کے معاشی استحصال سے خاص طور پر فکرمند تھے[۵۶]

۱۹۱۷ء تک جمعیت علمائے ہند آزاد کے مخلوط ہندوستانی قومیت کے نظریہ پر پوری طرح عامل ہو چکی تھی۔ آزاد کے خیالات کا اعادہ مولانا انور شاہ اور دیوبند میں مولانا محمود الحسن کے جانشین مولانا حسین احمد مدنی نے کیا جو دیوبند میں

اپنی ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۹۰۰ سے ۱۹۲۰ء تک حجاز میں مقیم رہے۔[۹] آزاد کی طرح ہندوستانی مسلم سیاست کے تصورات میں جو بات مولانا مدنی کے لیے بھی سخت ناراضگی اور برانگیختگی کا سبب تھی وہ مکتبہ علیگڑھ کی برطانیہ سے وفاشعاری تھی۔ چند علماء آئینِ وفاداری کے مؤید تھے اور دو وجوہ کی بنا پر حالتِ موجودہ کے بجنسہٖ قائم رہنے کے حق میں تھے۔ اوّل یہ کہ برطانوی حکومت اور ہندوستانی مسلمانوں کے مابین بالفعل ایک سمجھوتہ موجود ہے جنھوں نے برطانوی حفاظت میں رہنے کو ترجیح دی ہے اور اپنے مقدمات میں برطانوی عدالتوں سے رجوع کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ سمجھوتہ ہندوستانی مسلمان نہ تو بغاوت کر کے یکطرفہ طور پر ختم کر سکتے ہیں اور نہ کسی بیرونی مسلم طاقت مثلاً ترکی کی مدد کر کے اس کی تنسیخ کر سکتے ہیں۔ مولانا حسین احمد مدنی کا اس نظریہ کے خلاف یہ کہنا تھا اگر بفرضِ محال موجودہ سیاسی اور قانونی حیثیت تسلیم کر بھی لی جائے کہ معاہدہ واقعی درست ہے تو بھی مسلمانوں پر اس کی پابندی اس لیے ضروری نہیں ہے کہ معاہدہ کرنے والی جماعتوں میں سے ایک نے اس کی خلاف ورزی بار بار کی ہے یعنی برطانیہ کی برطانوی حکومت نے اور ہندوستان میں برطانوی انتظامیہ نے اس کے خلاف اقدام کیے ہیں۔ ان خلاف ورزیوں کی مثالیں مولانا مدنی نے یہ پیش کیں کہ ۱۸۵۰ء کے عشرے میں اس نے ناجائز طور پر اودھ پر قبضہ کیا۔ نسلی رواداری میں برطانوی حکومت کا دوہرا امتیازی معیار، اصلاح اور حکومتِ خود اختیاری کے باضابطہ سرکاری وعدوں کی خلاف ورزی اور ہندوستان میں فوری نوعیت کے معاملات، مثلاً قحطوں کے تدارک سے غفلت برتنا وغیرہ۔[۱۰]

ان کا کہنا یہ ہے کہ اسلام قومی غلامی کی حالت پر کسی طرح مفاہمت نہیں کر سکتا۔ اگر غیر مسلم مسلمانوں کی سرزمین پر قبضہ کرتے ہیں جیسا کہ ہندوستان مغلوں کی حکومت میں تھا تو اس کے واگزاشت کرانے اور از سرِ نو آزادی حاصل کرنے کی کوشش مسلمانوں کا حق ہے۔ ہندوستان میں جہاد بلا شورش اور ہنگامہ کے ہونا چاہیے اور وہ صرف ہندوؤں کی مدد سے لڑا جا سکتا ہے جو اکثریت میں ہیں،

اور اس طریقے سے حاصل کی ہوئی آزادی میں مسلم اور غیر مسلم مل کر ایک ایسا سماجی اور انتظامیہ قائم کریں جو اگرچہ پورے طور پر اسلامی ریاست کے معیار کا نہ ہو لیکن اس میں مسلمانوں کا معقول اور اثر انداز حصہ ہو۔[۵۰]

اس حد تک ہندوستان میں اسلامی علیحدگی پسندی، جسے اقبال اور محمد علی جناح نے پیش کیا اور جو برطانوی حکومت کا جوا سر سے اتارنے اور ہندو قومیت کے ساتھ مدبرانہ تعاون پر غور کرنے کے لیے تیار تھے، مولانا مدنی کی سیاسی فکر کو چند اہم ترمیمول کے ساتھ قبول کر سکتی تھی لیکن ۱۹۳۷ء اور ۱۹۴۰ء کے درمیان مولانا مدنی نے کئی ایسے بیانات دیے جن سے جداگانہ اسلامی ریاست کے تصور کی تنقیص ہوتی تھی۔

اقبال نے ان کے ۱۹۳۷ء کے اس بیان کی سخت مذمت کی جس میں انہوں نے اس کا اعادہ کیا تھا کہ بلا لحاظ مذہب، قوم اسی سرزمین سے کاملاً منسوب ہوتی ہے جس میں وہ بستی ہو۔ اقبال کے خیال میں مولانا مدنی کے استدلال میں جو دینی خامی تھی وہ اس کی دقیانوسیت میں تھی۔ قومیت اسلامی مذہبی یا سیاسی تصور نہیں ہے بلکہ جدید مغربی تصور کی پیداوار ہے۔ مسلم ممالک میں قومیاتی نظریات کی اشاعت نے دنیائے اسلام کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ اپنے ملک سے محبت، جو دراصل اس کا ماحول ہوتا ہے، ایک فطری امر ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ سیاسی جہات ہو۔ ایک ایسی قوم میں جس میں مختلف فرقے شامل ہوں، مثلاً ہندوستان میں مذہب کا ناپید ہو جانا لابدی تھا اور اس کی جگہ ایک لادینی دہریت کو لینا تھی۔ اقبال نے مولانا مدنی کے امتیازِ قوم اور ملت (اُمہ) کے فرق کو بھی تسلیم نہیں کیا کہ ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں جو سیاسی صورتِ حال تھی اس کے پیشِ نظر یہ محض لفظوں کا ہیر پھیر اور لسانی جھگڑا تھا۔ قوم اور اُمہ فلسفیانہ طور پر مماثل تھے۔ مسلمانوں کی ایک ملت تھی اور غیر مسلم سب بحیثیت مجموعی دوسری ملت تھے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوئ نبوت سے پہلے وہ لوگ جن میں آپ کا قیام تھا بلاشبہ ایک قوم کی حیثیت رکھتے تھے لیکن جوں ہی آپ کی اُمت بننے لگی تو لوگوں کی حیثیت بطورِ قوم ثانوی بن گئی۔[۵۱]

اقبال کے جواب میں مولانا مدنی کا یہ کہنا تھا کہ قوم کے مفاہیم کئی ہیں: نسل، مذہب،

مفہوم میں اس سے مختلف ہو سکتی ہے۔ قرآن میں ایسے حوالے موجود ہیں جن میں پیغمبروں، ان کے دشمنوں، اور دوستوں کو ایک ہی قوم میں شمار کیا گیا ہے۔ قوم ایک جدید مغربی اصطلاح ہو سکتی ہے لیکن قرآن کی اصطلاح قوم میں ہندوستانی مسلمان دوسری ہندوستانی جماعتوں کے ہم قوم ہیں جبکہ مذہبی جماعت کے لحاظ سے ایک علیحدہ مذہبی فرقہ ہیں۔ ایک شخص بیک وقت مسلمان اور ہندوستانی دونوں ہو سکتا ہے، اور بلا کسی اولیت یا ثانوی امتیاز و تفوق کے بعینہٖ جیسے وہ ایک شخص کا بیٹا، دوسرے شخص کا باپ اور ایک اور فرد کا بھائی ہو سکتا ہے۔ ہندوستان، ہندوستانی مسلمانوں کے لیے جسمانی و مادی اور اسلام، روحانی مالک تھا۔ اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے مادی پہلو کو اولیت حاصل ہے اور باطنی تکمیل کے لیے روحانی پہلو کو۔ میثاقِ مدینہ جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے یہود اور غیر مسلم باشندوں سے کیا تھا، ہندوستان میں مخلوط ہندو مسلم قومیت کی معاہدانہ بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ اسلام ایک لچکدار مذہب ہے۔ اس نے دوسرے عقائد رکھنے والوں کے ساتھ امن و آشتی، معاہدہ، پہلو بہ پہلو زندہ رہنے، تجارت، کاروبار اور معاشرتی معاملت کی پوری آزادی اور اجازت دے رکھی ہے۔" وہ ہندومت کی طرح تنگ نظر اور شدت پسند نہیں ہے[۱۳] ـــــ اسلام قوی الفطرت ادارہ کی لچک رکھتا تھا۔ وہ سیاسی، انتظامی اداروں، تجارتی کارپوریشنوں، ٹریڈ یونینوں اور پارلیمانی جماعتوں کے ذریعے کام سرانجام دے سکتا ہے۔

لیکن آزاد ہندوستان کا قرطاسِ کبود (Blue Print) جو مولانا مدنی نے پیش کیا انڈین نیشنل کانگریس سے بالکل متناقض تھا۔ مولانا مدنی ایک جمہوری دستور کے حق میں تھے۔ جس میں صدر ریاست کو شاہی اختیارات حاصل ہوں۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے مذہبی مدارس ہونے چاہئیں جن کے چلانے کے لیے مسلمانوں سے خاص ٹیکس وصول کیا جائے اور ان کو قومی اداروں میں بھی جدید تعلیم حاصل کرنا چاہیے نیز یہ کہ بالآخر اسلامی قانون ہی دنیا میں صحیح معنوں میں امن قائم کر سکتا ہے۔ قدرتاً وہ مخلوط آزاد ہندوستان میں رائج نہیں کیا جا سکتا اور اسلامی احکامات کارفرما ہو سکتے ہیں لیکن ہندوستان

کی لادینی یا ہندو حکومت وقتی ہوگی کیونکہ یہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ مذہبی قانون کی عالمی اصابت کا ترغیب کے ذریعے غیر مسلم عناصر سے اعتراف کرائیں اور انہیں منوائیں گے[۱۴]۔

۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان علمائے دیوبند اور جمعیت علمائے ہند نے تحریکِ پاکستان کی شدید مخالفت کی[۱۵]۔ اسلامی ہند کی تاریخ میں اس سے پہلے شاذ و نادر ہی کسی موقع پر علماء نے جمہور زعماء اور دانشوروں کے سیاسی جذبے کے خلاف ایسا قدم اٹھایا تھا۔ بہر کیف اس سے مدرسۂ دیوبند کے "صحیفۂ قومیت" کی ترقی ہوئی جس میں یک قومی رجعت سے، حال کو ماضی میں لوٹانے کا سیاسی منصوبہ کارفرما تھا لیکن جس سے بہت سے فراموش کردہ قدیم تاریخی دستاویزات، مخطوطات اور تحریریں منصۂ شہود پر آگئیں، اور اس سے علماء کے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے پہلے، اس کے دوران اور اس کے بعد کے کردار پر بھی روشنی پڑی۔

مسلم دانشوروں کی زیادہ لادینی ذہن رکھنے والی جماعت بھی مخلوط قومیت کی حامی تھی۔ ۱۹۲۰ء میں جب کہ کانگریس اور خلافت کا اتحاد شباب پر تھا، محمد علی، علیگڑھ کی اطاعت شعاری سے بددل ہو کر ایک متوازی مسلم قومی یونیورسٹی اسی شہر میں قائم کرنے پر کمربستہ ہو گئے۔ اور اسی سال سید احمد خاں کے اینگلو اورینٹل کالج کی مسجد میں، دیوبند کے عالم مولانا محمود الحسن نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کا افتتاح کیا۔ اس جامعہ نے اپنی بقا کی کوشش میں ابتدا ہی سے تمام سیاسی جماعتوں سے الگ تھلگ رہنے کی حکمتِ عملی اپنا لی۔ لیکن اس کے قیام کے ابتدائی برسوں میں اس کے خاص اکابر و قائد کانگریس کے قوم پرست مسلم رہنما ابوالکلام آزاد، مختار احمد انصاری اور حکیم اجمل خان تھے۔ جامعہ نے برطانوی ہندوستانی حکومت کی امداد لینے سے انکار کر دیا، لیکن حیدرآباد، کاشمیر اور بھوپال کی نوابی ریاستوں کی مالی امداد قبول کر لی اور بعد میں دہلی میونسپلٹی کی مالی پیشکش بھی قبول کر لی۔ جامعہ کے عملے میں نہایت سرگرم علماء، ڈاکٹر ذاکر حسین، جو بعد میں ہندوستان کے صدر کے عہدے پر فائز ہوئے، پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین شامل تھے جو حیاتِ سادہ اور فکرِ بلند

کے تصور کا مجسم نمونہ تھے۔ یہ گاندھی کا ایجاد کردہ مسلک تھا لیکن مسلمانوں نے اس کو اپنا لیا تھا۔ ان میں اکثر انڈین نیشنل کانگریس کے زبردست ہمدرد تھے اور ڈاکٹر ذاکر حسین نے ۱۹۳۰ء کے عشرے میں کانگریس کی مقرر کردہ متنازعہ فیہ واردھا تعلیمی کمیٹی کی صدارت قبول کرنے کے بعد مسلم لیگ اور اس سے موافقت رکھنے والے مسلمانوں سے دست کشی اختیار کر لی۔ اس کمیٹی نے ایک ایسی رپورٹ پیش کی تھی، جس کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ ایک ایسی تعلیمی حکمتِ عمل اختیار کر رہی ہے جو بالآخر ہندو مت کے احیاء پر منتج ہو گی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کی صحیح حیثیت ان کے اپنے الفاظ میں یہ تھی: "ہندوستانی مسلمان اپنے ملک سے اتنی ہی محبت کرتے ہیں جتنی ان کے ہم وطن کرتے ہیں..... لیکن وہ مکمل طور پر اپنی ثقافتی انفرادیت گم کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوں گے۔ وہ بیک وقت اچھے مسلمان اور اچھے ہندوستانی رہنا پسند کریں گے۔"[illegible]

حواشی

۱؎ مضامین، ص ۱۵۷-۱۵۹

۲؎ انڈیا ونز فریڈم، ص ۵-۷

۳؎ الہلال (کلکتہ)، ۸ ستمبر ۱۹۱۲ء، جبیح اُمید ص ۴۳، مضامین، ص ۱۴

۴؎ جبیح اُمید، ص ۴۵-۴۹

۵؎ خطبات، ص ۴۲-۴۴

۶؎ انڈیا ونز فریڈم، ص ۱۴۰، ۱۸۵، ۲۱۴، ۲۲۳-۲۲۴

۷؎ مولانا مدنی، نقش حیات، (۱/۱)، محمد میاں، علمائے حق (۱) ۱۹۱-۱۹۲

۸؎ مولانا محمود الحسن، صدارتی خطبہ جمعیت العلمائے ہند (دہلی ۱۹۲۰ء) (۱) ۱۹۱-۱۹۲، فتویٰ کا متن

۱۳۳۸/۱۹۲۰ء، در مدنی (۱/۱) ۲۵۲-۲۵۵، ۲۵۹

۹؎ مولانا انور شاہ خطبۂ صدارت سالانہ اجلاس جمعیت العلماء ہند (بمقام پشاور ۱۹۲۷ء)؛

مدنی، متحدہ قومیت اور اسلام (دہلی س۔ن)

۱۰؎ نقش حیات، (۱) ص ۱۵۲، ۱۵۵-۲۰۶، ۳۰۸-۳۴۰، (۱/۱) ۷۳-۱۳۰

ا۱؎ مکتوبات (۱۹۵۶ء) ص ۲۰-۲۱، ۴۵-۴۷

۱۲؎ اسلام اور قومیت، احسان (لاہور) ۹- مارچ ۱۹۳۸ء، منتخب تحریرات اور تقاریر (۱۹۴۴ء) ص ۴۲۰-۲۱۶

۱۳؎ مکتوبات، ص ۲۰-۲۱؛ متحدہ قومیت اور اسلام ص ۲۱-۲۶

۱۴؎ متحدہ، ص ۴۴-۵۱، ۶۷

۱۵؎ ایضاً، ص ۵۳-۶۵

۱۶؎ تعلیمی خطبات (۱۹۵۵ء) ص ۲۴۰-۲۴۸

گیارہواں باب

اسلامی سوشلزم کے تین نظریے

پہلی جنگِ عظیم کے بعد روسی انقلاب نے برِ صغیر پاک و ہند کی جدید پسند سوچ پر کسی حد تک اثر ڈالا۔ دولت کی منصفانہ تقسیم پر اشتراکیت کا نظریہ پرستانہ زور، اقبال کے نزدیک کسی حد تک قرآنی تعلیم کے سماجی انصاف کے تصور کے قریں معلوم ہوتا ہے۔ ابتدا ہی سے اشتراکی زندیقیت کو اقبال نے مسترد کیا جسے وہ نامکمل اسلام یا منافیِ اسلام سے تعبیر کرتے تھے کہ جو اسلام کی طرح، مادی دولت کے جھوٹے خداؤں، لوٹ کھسوٹ، سُود خوری اور ناانصافی کو تو مسترد کرتی تھی لیکن اسلام کے برعکس، ایک قادرِ مطلق خدا کے آگے سرِ نیاز جھکانے اور اس پر ایمان لانے میں ناکامیاب رہی۔ جیسا کہ ہم لکھ آئے ہیں اقبال اشتراکیت کو کلمۂ طیبہ کے نصف اول، منفی حصہ کی توثیق سمجھتے تھے۔[1] اور چونکہ اشتراکیت کلمہ کے دوسرے حصے کی توثیق میں ناکامیاب رہی، اس لیے وہ سوشلزم کے فارمولے کے مقابلہ میں بھی کہ جسے دائرۂ اسلام کے اندر ترقی دی جاسکتی تھی، نامرغوب، غیر تسلی بخش اور نامکمل رہی۔ وہ کارل مارکس کو کلیم بے تجلی اور مسیحِ بے صلیب سے تشبیہ دیتے ہیں کہ جس کی تحریروں میں ایک صحیفۂ سماوی کا جذبہ تو نہیں

ہوتا ہے لیکن جو وحی الٰہی کے نور کی چمک سے محروم ہے۔

یہ کلیدی اشارہ ۱۹۲۰ء کے عشرے سے آج تک، پاکستان اور ہندوستان میں چند تبدیلیوں کے ساتھ، اسلامی سوشلزم کے مختلف نظریے سامنے لاتا رہا۔

عبیداللہ سندھی پر اقبال کے اثر کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے۔ وہ قابلِ ذکر حیثیت کے واحد سیاسی مفکر تھے جن کا روسی اشتراکیت کے ساتھ، ابتدائی دور ہی میں، براہِ راست ربط قائم ہوا۔ وہ پیدائشی سکھ تھے۔ اسلام کی کشش نے چھوٹی ہی عمر میں انہیں اپنی جانب کھینچ لیا اور ۱۸۸۹ء میں مولانا محمود الحسن کے شاگرد کی حیثیت سے وہ دیوبند کے دینی مدرسے میں داخل ہو گئے۔ ۱۹۱۲ء میں انہیں دہلی میں مدرسۂ دیوبند کی طرف سے ایک کارِ اہم تفویض کیا گیا جہاں علی گڑھ کے قائد وقار الملک سے ان کی ملاقات ہوئی۔ اس کے بعد وہ ساری عمر علی گڑھ اور دیوبند کی روایات کو باہم منسلک کرنے کی تجویز کے حامی رہے۔ دہلی میں وہ تحریکِ خلافت کے مستقبل کے راہ نماؤں ڈاکٹر انصاری اور حکیم اجمل خان اور مولانا محمد علی سے روشناس ہوئے۔

۱۹۱۵ء میں مولانا محمود الحسن نے انہیں برطانیہ کے خلاف لوگوں کو بھڑکانے کے لیے کابل بھیجا۔ وہاں وہ ترکی اور جرمن گماشتوں کے زیرِ اثر "جلاوطن حکومت" میں شامل ہو گئے۔ اتحادیوں کی فتح کے بعد ۱۹۲۰ء میں انہوں نے روس کا اور ۱۹۲۲ء میں ترکی کا دورہ کیا، جب کہ ہندوستان میں تحریکِ خلافت اپنے شباب پر تھی۔ اس کے بعد کئی سال جلاوطنی اور حصولِ علم کے سلسلے میں مکہ میں گزارے جہاں سے وہ ۱۹۳۸ء میں برطانوی حکومت کی اجازت سے ہندوستان واپس آئے جس کے لیے وہ انڈین نیشنل کانگریس کے مرہونِ منت ہوئے جو اس وقت کئی صوبوں میں برسرِ حکومت تھی۔[۱]

دیوبند کی روایت کے نقشِ قدم پر عبیداللہ سندھی نے بھی، ہندوستان میں برطانوی حکومت کا تختہ اُلٹنے کے بعد مخلوط قومیت کو سیاسی حل کے طور پر تسلیم کر لیا؛ لیکن علمائے دیوبند کے مقابلے میں ان کی شدت کم اور محدود تھی۔ اگرچہ وہ کانگریس کے

رکن تھے لیکن برائے نام۔ اس تنظیم کی ان کی نگاہوں میں کوئی خاص وقعت نہ تھی۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ کانگریس ہندو مذہب کے احیاء کی تبلیغ کرتی تھی اور گاندھی کی لیڈری کو چمکانے کے لیے تھی۔ ہندو سرمایہ داری، جو کانگریس پر حاوی تھی، ان کی نظر میں اسلام کے متضاد تھی جسے (اسلام) وہ بنیادی اور فطری طور پر سوشلسٹ مذہب سمجھتے تھے۔ ۱۹۴۱ء کے بعد وہ کانگریس اور مسلم لیگ کے اتحاد کے حامی ہو گئے تھے اور کانگریس کو ہندوستانی عالمی کانگریس کے روپ میں دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ہندوستان کو وہ ایک ملک ضرور سمجھتے تھے لیکن اہلِ ہند کو ایک قوم قرار نہیں دیتے تھے۔ اس موقع پر انہوں نے ہندوستانی اشتراکیوں کی جماعتی سوچ سے شہ پاکر ہندوستان میں لسانی قومیتوں کے اپنے نظریہ کو ترقی دی۔ ۳۔

ہندوستان کی اسلامی تاریخ کو بھی مولانا سندھی کی دوشاخی فکر نے نیا رنگ دے دیا۔ ایک جانب وہ اورنگزیب کی دینی حکومت کے معترف تھے اور دوسری طرف اکبر کی انتخابیت کے بھی ثنا خواں تھے اور اسی کے ساتھ بدعت کے عنصر کو مسترد کرتے تھے جس سے شیخ احمد سرہندی کی اصلاحی جوابی تحریک وجود میں آئی۔ مولانا سندھی کا خیال یہ تھا کہ اکبر کی انتخابیت کی اگر معقول رہ نمائی ہوتی تو وہ پورے برِصغیر کو حلقہ بگوشِ اسلام کر دیتی۔ ۴۔

نومسلم سندھی نے اپنی مذہبی سوچ میں روحانی دوشاخی فکر کے عنصر کو قائم رکھا اور اسے نشوونما دی۔ وہ نہ صرف صیہونی و عیسائی بلکہ ہندو صحائف کو بھی الہامی سمجھتے تھے لیکن ان کے پیروؤں کی تشریحات کو غلط اور نادرست سمجھتے تھے۔ اسلام میں وہ ابن عربیؒ کی وجودی توحید سے زیادہ متاثر تھے اور اس بات پر زور دیتے تھے کہ شاہ ولی اللہ کے افکار میں یہ اثرات واضح طور پر موجود ہیں۔ متصوفانہ انسانیت کی حقیقی آفاقیت ہندومت اور اسلام کے مابین مذہبی تنازعات کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ وہ تصوف پر ویدانتی اثر کے نظریات کو تسلیم کرتے تھے بالخصوص وحدت الوجودی اصولوں پر۔ لیکن وہ اس بات پر معترض تھے کہ جبکہ ہندو ویدانت بت پرستی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکی

تھی تصوف، اس کی وحدت الوجودی شبیہ پرستی کو متضاد سمجھتا تھا۔ ویدانت ہندو مت کی قومی و ثقافتی حدود کا احاطہ کیے ہوئے تھا جب کہ تصوف نسلوں، قوموں، وطنوں کے امتیازات سے بالاتر اور آفاقی حیثیت رکھتا تھا۔[۴۵]

کُل انسانیت ایک وحدت سے مربوط ہے یعنی وحدتِ فکر سے۔ قرآن اسی وحدتِ فکر کی نمائندگی کرتا ہے جس طرح دوسرے صحائف اپنے عقائد کے مطابق اسے پیش کرتے ہیں، اس لیے قرآن تمام اقوام کے لیے نازل ہوا ہے نہ کہ صرف مسلمانوں کے لیے۔ اسلام بالقوۃ تمام انسانیت کا مذہب ہے اور قرآن، تمام مذاہب کے آخری صحیفۂ سماوی ہونے کی حیثیت سے تمام بنی نوعِ انسان کے روحانی اور مادی تقاضوں کو، ان کے سماجی اقتصادی مسائل کے مطابق، جملہ زمانوں اور تمام خطوں کے لیے قابلِ اطلاق ہے۔[۴۶]

جدیدیت پسندی کا یہ رجحان، اگرچہ مختلف مکتبۂ فکر کو ملانے کی توثیق سے پیدا ہوا ہے، شاہ ولی اللہ کے خیالات سے تقویت حاصل کرتا ہے اور مولانا سندھی کے راسخ العقیدہ دیو بندی ذہن پر علیگڑھ کے اثر کی بھی نشاندہی کرتا ہے۔ مولانا سندھی مغربی تہذیب کی ٹیکنولوجی اور مادی مواد اور عسکری اداروں کی افادیت کے تو معترف ہیں۔ وہ مسلمانوں کے کثرت سے برطانیہ کی ہندوستانی مسلح افواج میں بھرتی ہونے کے حامی تھے کیونکہ اس سے ان کو جدید فوجی ٹیکنیک حاصل کرنے کے مواقع بہم پہنچتے تھے بشرطیکہ بعد میں وہ اسے اپنے آقاؤں کے خلاف استعمال کریں۔ اسلام نے جس عالمی انقلاب کا وعدہ کیا ہے وہ عصرِ حاضر میں صرف مغربی تہذیب کی مادی اقدار کو جذب کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔[۴۷]

حیرت کی بات تو یہ ہے کہ سودیت روس کے اشتراکی انقلاب کو بھی مولانا سندھی اسلام سے قریب سمجھتے ہیں۔ اقبال کی طرح وہ بھی سودیت یونین میں اسلام کی تبلیغ کی ضرورت کے قائل ہیں تاکہ بے خدا انقلاب کو خوفِ خدا والے انقلاب میں بدلا جا سکے۔ مسلمانوں کو اپنے لیے ایک ایسی مذہبی بنیاد قائم کرنا ہوگی جس کا مطمح نظر اس قسم کا اقتصادی انصاف ہو جس کی جستجو میں اشتراکیت ہے تو لیکن جسے وہ پوری طرح حاصل نہیں کر

سکی۔ زندیقی اشتراکیت مسلم جمہور کے لیے صرف ایک ناقص اور معاندانہ قسم کی آزادی پیش کر سکتی ہے۔[۴۸]

اسلامی سوشلزم کے نظریہ کی جستجو میں مولانا سندھی کی نظر شاہ ولی اللہ کی طرف اُٹھتی ہے جو دیوبند کی راسخ العقیدگی اور علی گڑھ کی جدیدیت کا مشترک سرچشمہ ہیں اور اُن سے ایک ایسے سوشل فلسفہ کو منسوب کرتے ہیں جو بیشتر ان کی اپنی تخلیق ہے۔ وہ شاہ ولی اللہ کو اس لیے انقلابی سمجھتے ہیں کہ اُنھوں نے اٹھارویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کے جاگیردار طبقہ کو اپنی مفروضہ تنقید کا ہدف بنایا ہے۔[۴۹]

مولانا سندھی کے اسلامی سوشلزم کے تصور کی بنا جزواً جزواً شاہ ولی اللہ پر قائم ہے۔ ایمان عمل کا پہلا درجہ ہے۔ عمل متحرک ہے اور وہ تصادم کا مترادف ہے۔ سماجی اور انقلابی مقصد کے حصول کے لیے متحرک عمل، اسلامی اصطلاح میں، جہاد کہلاتا ہے۔ جہاد مقدس جنگ کا نام ہے جو مختلف میدانوں میں مختلف اسلحہ کے ذریعے لڑی جا سکتی ہے ـــ تلوار، قلم، قلبِ انسانی اور بے باک اظہارِ خیال وغیرہ ہے۔ علیگڑھ کے جدید پسندوں یا شبلی کے برعکس، مولانا سندھی جہاد کے موضوع پر معذرتوں کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کے علی الرغم اقدام کرتے ہیں اور اس کی توثیق و تائید کرتے ہیں کہ یہ ایک پُر قوت، اصلاحی قدم ہے اور اس نظریہ کا براہِ راست تعلق شاہ ولی اللہ سے پایا جاتا ہے۔ فی الواقع مولانا سندھی اس کے مُقر ہیں کہ ان کا سکھ مذہب کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا اسلام کے دو عقیدوں کی قدر و قیمت کے اعتراف میں تھا: مطلق وحدانیت اور اصولِ جہاد۔[۵۰]

اس لیے جہاد، اسلامی سوشلسٹ انقلاب کی تنظیم کی بنیاد ہے۔ یہ مقصد پُرامن ذرائع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ صلح و امن کے ذریعہ فتح حاصل کرنے کی اہمیت بہت روشن و واضح ہے کیونکہ اسلام مدافعت اور تاخت دونوں ذریعوں سے فتح حاصل کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ مدافعتی جنگ میں کسی معذرت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن جارحانہ انقلابی جنگ بڑی ذمہ داری کا کام ہے۔ خصوصاً اس موقع پر جبکہ بنی نوعِ انسان کے کسی ایک حصے میں معاشرتی انقلاب لانے کے لیے جنگ کا سہارا لیا جائے۔ انقلابی

جارحیت انفرادی، قومی اور عالمی بھی ہو سکتی ہے۔ اسلامی معاشرتی انقلاب کی فتح کو مولانا سندھی شاہ ولی اللہ کے تصور "اتمامِ نعمت" کے معیار کے مطابق قابلِ قبول گردانتے ہیں یعنی زمین پر اللہ کی برکت کا نزول اور اہتمامِ جہاد بلا کسی ذہنی استثنا کے ہر کس و ناکس پر فرض ہے اور جو کوئی بھی اسے اپنے ذاتی مفاد کے لیے مخصوص کرتا ہے وہ ریاکار اور منافق ہے۔[۱]

معاشرتی انقلاب کی تحریک، جس کی اسلام تبلیغ کرتا ہے اور اشتراکیت میں بقول اقبال فرق یہ ہے کہ موخر الذکر وجودِ باری تعالیٰ کی منکر ہے اور نتیجتاً خود انقلاب کے لیے اس کے پاس کوئی اصولی اخلاقی بنیاد نہیں ہے۔ اس وجہ سے سوویت اشتراکیت نے غیر روسی علاقوں مثلاً وسطی ایشیا یا ماوراء النہر کے علاقوں میں امپیریلزم کا روپ اختیار کر لیا ہے۔ ولی اللہی سوشلزم کاشتکار اور مزدور کو خالص مادی اشتراکی ریاست کے مقابلے میں زندگی گزارنے کے زیادہ بہتر مواقع مہیا کر سکتی ہے۔[۲]

قرآن ایک ایسی جماعت کی تشکیل کا تصور پیش کرتا ہے جو آج کل کی انقلابی سیاسی جماعت کے تصور سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس جماعت کو یک سوچی اور پورے نظم و ضبط کے تحت ہونا چاہیے۔ اس قسم کی اسلامی جماعت حضرت عمر اولؓ کے دورِ خلافت میں (۶۳۴ - ۶۴۴ء) معرضِ وجود میں آئی تھی اور حضرت عثمانؓ کے دور (۶۴۴ - ۶۵۶ء) تک قائم رہی، جن کی شہادت کے ساتھ ہی، جو بے نظمی اور سازش کا نتیجہ تھی، وہ منتشر ہو گئی۔ مسلمانوں کی انقلابی جماعت کی بنیادیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی حیاتِ طیبہ کے دور تک پائی جاتی ہیں جن کے اسوۂ حسنہ کے دو پہلو تھے۔ وہ اللہ کے ملہم پیغامبر تھے اور اس انقلابی جماعت کے سیاسی سرگروہ جو تشکیل کے مرحلے میں تھی۔ اس دوسری حیثیت میں آپ نے نہ تو ہمہ مقتدر ہونے کا کردار ادا کیا اور نہ آپ آمرِ مطلق تھے بلکہ پارلیمانی اصول کے مطابق سیاسی جماعت کے بزرگ ارکان سے مشورہ اور صلاح کرنے کا طریقہ منتخب کیا۔ اس کا لائحۂ عمل یہ تھا کہ سماجی انقلاب کی تخم ریزی کی جائے تاکہ مکہ کی تاجر برادری کی جو اجارہ داری قائم تھی اسے ختم کیا جا سکے اور بالآخر

ہمسایہ کے شاہنشاہیت پسند بازنطینیوں اور ساسانیوں کا تختہ اُلٹ دیا جائے تا کہ عوام الناس کی حالت سدھاری جائے۔ اور اس جذبہ کے ساتھ جو نہ صرف اقتصادی تھا بلکہ جس کا مطمع نظر یہ تھا کہ منشائے الٰہی کے انسانی مساعی کے ذریعہ کارفرما اور عامل ہونے کا احساس پیدا کیا جائے جو ایک متحرک اور غیر طبقاتی معاشرہ کی مؤید ہو۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دور میں اسلامی انقلاب نے انسانیت اور رواداری کی جو مثال پیش کی اُسے روس میں لینن اور اسٹالن کی سرکردگی میں لادینی اشتراکی انقلاب کے انسانیت سوز افعال کے مقابلہ میں، مجملہ اخلاقی معیاروں سے پرکھا جاسکتا ہے۔

بازنطینی اور ساسانی سلطنتوں کو مٹا کر دونوں خلفاء کی زیر قیادت اسلامی سلطنت کی توسیع سیاسی اور معاشی اخلاقیات کی بنا پر ناگزیر تھی۔ یہ دونوں ظالم اور زوال آمادہ سلطنتیں صدیوں سے بنی نوع انسان کے بدنصیب گروہوں کو ظلم و استبداد کی چکی میں پیس رہی تھیں۔ وہ وقت آگیا تھا کہ اس اقتصادی اور سیاسی ڈھانچہ کو اکھاڑ پھینکا جائے جو چند لوگوں کے مفاد میں قائم تھا اور اس کے لیے باہر سے انقلاب آنے کی ضرورت تھی۔

ایک اسلامی جماعت کے تصور سے کہ یہ انقلابی سیاسی جماعت ہے مولانا سندھی کو الحاد و ارتداد کی توضیح میں آسانی ہوئی کہ ارتداد مذہب کے بجائے سیاسی غداری کا عمل ہے اور قانوناً اس کی قرآنی سزا موت ہے۔

مولانا سندھی کے نقطہ نگاہ سے اشتراکی اور اسلامی اقتصادی فلسفوں میں فرق یہ ہے کہ اگرچہ دونوں اس امر میں متفق ہیں کہ دولت کی تقسیم "ہر شخص کی اہلیت کے مطابق ہونی چاہیے۔" اسلام اس اصولِ تقسیم پر کہ "ہر شخص کو اس کی کارکردگی کے مطابق ملنا چاہیے" اس اصولِ تقسیم کو ترجیح دے گا کہ "ہر شخص کو اس کی ضرورت کے مطابق ملنا چاہیے۔" بہ الفاظِ دیگر مولانا سندھی اسلامی اشتراکیت کو مغربی فلاحی ریاست کے خطوط پر دیکھنا پسند کریں گے اور وہ ایک جمہوری معاشرہ میں بذریعہ ارتقاء سوشلزم لانے

کو خارج از امکان نہیں سمجھتے ہیں اور فی الحقیقت وہ اس طریقۂ کار کو ان علاقوں کے لیے مستحسن سمجھتے ہیں جو آج پاکستان میں شامل ہیں۔[۱۵]

اقبال کی طرح، مولانا سندھی کی تحریروں سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ بین اسلامیت کے وحدانی تصور کی جگہ ایک کنفیڈریشن اور کثیر قومیتی تصورِ حکومت کے حق میں ہیں۔ اپنی وفات سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے جمنا، نربدا، سندھ ساگر جماعت" کی جو بنیاد ڈالی تھی، اس کی رکنیت سے شکل ہی سے کسی نے دلچسپی کا اظہار کیا لیکن اس کا قرطاس کبود اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس نے ۱۹۴۰ء کے عشرہ میں ہندوستانی سیاست کے متعلق ان کی سوچ کی نہج سامنے آجاتی ہے۔ جماعت کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ "انڈین نیشنل کانگریس" کے دائرہ کے اندر منظم کی گئی ہے لیکن اس کی جولانگاہ شمال مغربی علاقوں تک محدود تھی اور مسلم لیگ کے مغربی پاکستان کے تصور سے باہر تھی۔ اس میں رحمت علی کے قرطاس کبود کے مطابق اجمیر (ہندو راجپوتانہ کے قلب میں ایک مسلم زیارت گاہ) وادیٔ جمنا (جہاں مسلمان تعداد میں تو کم تھے لیکن ثقافتی طور پر زیادہ ممتاز اور نمایاں تھے) اور ہندوستان کے وہ علاقے جو مسلم ثقافت کے اس علاقائی مرکز سے الحاق کرنا پسند کریں، شامل تھے اور اس طرح یہ ولی اللٰہی سوشلزم کے پروان چڑھنے کے لیے مثالی وطن تھا[۱۶]۔ یہ جماعت اہنسا (عدم تشدد) کے ذریعہ آزادی حاصل کرنے کی علمبردار تھی اور کاشتکاروں اور حرفت کاروں کے معیارِ زندگی بلند کرنے کی دعوے دار تھی۔ اس کے مقاصد میں آزاد ہندوستان کو کثیر القومیت ریاستوں کا کنفیڈریشن بنانا بھی شامل تھا جن میں سے ہر ایک ریاست ایک لسانی اور ثقافتی وحدت ہوگی۔ یہ جماعت اور اس کا دینی مدرسہ "بیت الحکمت" جو مولانا سندھی نے قائم کیا تھا، مغربی اور اسلامی ثقافتوں کو مدغم کرنے کی بھی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ نیز مغربی طرزِ زندگی کے بھی حق میں تھے۔ دونوں اداروں کا خاص زورِ فکر و خیال، اخلاقیات اور سیاسیات کی یک رنگی پر تھا جس کی بنیاد شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کی اس توضیح پر رکھی گئی تھی جو مولانا سندھی نے کی تھی۔

۱۹۲۲ء میں ایسا معلوم ہوتا ہے، مارکسیت نے کم سے کم ایک دو قدامت پرست علمائے دیوبند پر واضح اثر ڈالا۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے شریعت کے روایاتی ڈھانچے کے اندر اسلامی سوشلزم کے تخیل کو پروان چڑھانے کی کوشش کی۔ ان کے لیے بھی شاہ ولی اللہ کے اس استدلال سے ٹھیرپانا ناگزیر ہوگیا کہ ایک پاک اقتصادی نظام اسلامی دینی یا اخلاقی نظام کو خارجی دنیا تک پہنچانے کے لیے لابدی ہے۔[۱۷]

مولانا سیوہاروی کا استدلال عملی نقطۂ نگاہ سے شروع ہوتا ہے کہ سماجی زندگی کی اقتصادی ناہمواری بڑی حد تک قدرتی ہے اور قرآن اس کو تسلیم کرتا ہے۔ قرآن نے اس بات پر زور دے کر پابندیاں اور میزان قائم کیے ہیں کہ ہر فرد کو روزگار کا پورا حق ہے اور معاشرے سے اس کی سفارش کرنا عین اقتصادی عدل و انصاف کے مترادف ہے۔ معاشی مساوات جس پر قرآن نے زور دیا ہے یہ ہے کہ سب کو روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں۔ اس بنا پر دولت کی اجارہ داری اور اس کا چند ہاتھوں میں ارتکاز قانوناً ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ کو ایک ادارہ کی شکل دینا اس امر کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ وہ اپنی اور اپنے کنبہ کی ضروریات سے زیادہ مال جمع کرے۔ وہ اپنی ضروریات سے زیادہ جو منافع جمع کرتا ہے یا جائداد بناتا ہے اسے معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے خزانۂ عامرہ کی نذر کر دینا چاہیے[۱۸]۔ قرآن اسی وجہ سے ایک ایسا اقتصادی نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں دولت مند رضاکارانہ اتنے بڑے بڑے ٹیکس ادا کریں جن سے معیارِ زندگی میں معتدبہ حد تک امتیاز ختم ہو جائے۔ اسلام کا مستقل مقصد یہ ہے کہ وہ طبقاتی امتیازات کو کم سے کم کر دے حالانکہ اسلام نجی تجارت و سرمایہ کاری اور لامحدود فیاضی کا مرتکب ہے۔ اگر اصولِ زکوٰۃ کی صحیح تاویل یہی ہے تو پھر اللہ نے اس کی اجازت کیوں دی ہے کہ لوگ ثروت اور افلاس کے تفاوت کے ساتھ پیدا ہوں۔ مولانا سیوہاروی نے اس کا یہ جواز پیش کیا ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ اور غریب اور امیر کی آفرینش کے ذریعے اللہ لوگوں کا امتحان لیتا ہے کہ یہ دیکھے کہ صاحبِ ثروت ایثار کر کے کسی طرح اپنے معاشرتی

فرائض کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہوتے ہیں۔ بعینہٖ ایک شخص جس میں کاروبار کی زیادہ صلاحیت ہے یا زیادہ ذہنی اور دماغی قابلیت کا مالک ہے وہ صرف اپنے ہی لیے نہیں کماتا بلکہ اپنی پوری قوم کے لیے کماتا ہے[۱۲۰]

سرمایہ داری کا، ان معنوں میں کہ ذرائع پیداوار کی خصوصی اجارہ داری یا دولت صرف چند ہاتھوں میں رہے، قرآن سخت خلاف ہے۔ برعکس اس کے عوام الناس کی فلاح وبہبود کے لیے چند باصلاحیت افراد کا دولت اور سرمایہ پیدا کرنا اخلاقی بنیاد پر ہے اور اس طرح مال چیرہ دستیوں مثلاً سود خوری، ناجائز منافع خوری، سٹہ بازی اور قمار بازی کو اپنے نظام سے خارج کر دیتا ہے[۱۲۱]

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر مستحق یا معاشرے کے کم مستعد افراد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حوصلہ مند اور جفاکش طبقے کی مساعی، آمدنی اور خیرات سے طفیلیوں کی طرح چمٹے رہیں۔ جس طرح دولت اور صلاحیت، صاحبِ ثروت کے لیے خداوندی امتحان ہے، اسی طرح افلاس اور اقتصادی ناہمواری مفلسوں اور ناداروں کے لیے بھی ایک امتحان ہے جنھیں اس طرح جد وجہد کرنے، کمانے اور اقتصادی اور معاشرتی سیڑھی پر چڑھنے کا موقع فراہم کیا جاتا ہے۔ اس لیے اسلامی سوشلزم ایک دو سمتی حرکت ہے جس میں اہلِ ثروت سخت ایثارانہ فیاضی سے آگے بڑھتے ہیں اور نادار ان تھک کوشش اور محنت سے اس خلیج کو پُر کرنے میں لگے رہتے ہیں جو طبقات کو تقسیم کرتی ہے[۱۲۲]

اسی طرح اسلام سیاسی ڈھانچہ کی استحقاقی حاکمیت کے تصور کی بھی نفی کرتا ہے۔ اسلام کی دینی ریاست کا قائد نہ شہنشاہ ہوتا ہے، نہ آمر اور نہ جمہوریہ کا صدر ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت خلیفہ کی ہوتی ہے جو سطحِ ارض پر اللہ کے نائب کی خدمت انجام دیتا ہے۔ خلیفہ کی اطاعت وفرمانبرداری قوم پر اسی وقت تک عائد ہوتی ہے جب تک کہ مذکور الصدر قرآن اور سنّت کے احکامات بجا لاتا ہے۔ وہ اس بات کا پابند ہے کہ مجلسِ شوریٰ کے ذریعے، جو بحیثیتِ مجموعی قوم کی پختہ فہم ودانش کی

نمائندگی کرتی ہے، اتفاق رائے حاصل کرے۔ اس کا فرض ہے کہ وہ احکام الٰہی اور اپنے مشیروں کی آراء پر سختی سے عامل رہے۔ اس مثالی کردار کو پہلے چار خلفائے راشدین اور اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے پورا کیا۔[۲۳]

اسلامی ریاست میں اقتصادی ڈھانچہ کا انتظام و انصرام خلافت کے قانونی حدود میں آتا ہے، جو زمینوں کا معقول انتظام یا زمین دار اور مزارع کے مابین حکم کا کام سرانجام دے سکتا ہے۔ وہ نجی ملکیت کی انتہائی حد مقرر کر سکتا ہے، دولت کی مکرر تقسیم کے سلسلہ میں مداخلت کر سکتا ہے۔ قانونِ شریعت کے مطابق ٹیکس لگا سکتا ہے، سود خوری، قمار بازی یا دوسرے ناجائز استحصال کے طریقوں کو غیر قانونی قرار دے سکتا ہے۔ صنعت و تجارت اور دولت کے دوسرے ذرائع پیداوار کی ترقی کے لیے ترغیبات مہیا کر سکتا ہے۔[۲۴]

دورِ جدید کی اقتصادیات کے سلسلہ میں مولانا سیوہاروی ادارۂ بائے امداد باہمی کو سرمایہ دارانہ بنکاری کے مقابلہ میں کام کرنے کا موقع دینے کی سفارش کرتے ہیں کیونکہ مؤخر الذکر ممنوع سود خوری پر قائم ہیں۔ انہیں اسلام میں قابلِ انتقال اور ناقابلِ انتقال ملکیت کی اجازت نظر آتی ہے، لیکن نجی ملکیت کے حد و مقدار محدود ہیں۔ قومی دولت کے ایسے ذرائع مثلاً کانیں یا ذرائع مواصلات حکومت کی تحویل میں ہونے چاہییں۔ صنعت و حرفت نجی ملکیت میں ہو سکتی ہے لیکن سرمایہ دار اور مزدور طبقے کے مابین اقتصادی تعلقات پر ریاست کو پورا اختیار ہونا چاہیے تاکہ استحصال کے امکانات بالکل مفقود ہو جائیں اور مزدور طبقہ کی فلاح و بہبود یقینی ہو جائے۔[۲۵]

اسلام کا اقتصادی نظریہ فسطائیت کے بالکل برعکس ہے اور مارکسیت کے پانچ عناصر سے اس کا اشتراک ہے: کسی مخصوص و ممتاز طبقہ کے ہاتھوں میں سرمایہ کے ارتکاز کی ممانعت، تمام انسانوں کے لیے مواقع کی مساوات اور ان کے معاشرتی فلاح و بہبود کے لیے ریاست کی جانب سے اقتصادی ڈھانچہ کی تنظیم،

انفرادی انتفاع پر اجتماعی سماجی مفاد کو ترجیح ، سماجی انقلاب کے ذریعہ ایسے طبقاتی نظام کو روکنا یا منسوخ کرنا جو استحصال کرنے والوں اور استحصال کے شکار، صاحبانِ ثروت اور ناداروں یا حاکموں اور محکوموں پر مشتمل ہو۔ اسلام مارکسیت سے دو باتوں میں متفق نہیں ہے۔ وہ حدود کے اندر نجی ملکیت کی اجازت دیتا ہے اور معاشرہ کی مطلق غیر طبقاتی بنیاد کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ انسانی جماعتوں میں طبقاتی ساخت کی عملی صورت وحقیقت کو مانتا ہے۔ لیکن اسلام سب کے لیے مساوی مواقع کے اصول کے ذریعہ اس پر قابو رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسلام کا مسلّمہ طبقاتی ڈھانچہ، جو اقتصادی حقیقت کی وحدت کا حامل ہے، ارتکازِ زر کی ممانعت کے باعث غیر مستقل اور سیّال حالت کا پابند ہے۔

قابلِ ذکر یہ امر ہے کہ اقبال اور عبیداللہ سندھی کے برعکس سہواروی، اشتراکیت کے اس مسئلہ کو بالکل نہیں چھیڑتے ہیں جو اسلام کے لیے بہت نازک ہے یعنی لادینی مادیت اس کا رد اُن کے مذہبی نقطۂ نگاہ سے مبرہن ہے۔ انہیں فی الحقیقت ایک روایت زدہ اشتراکی نظریہ کے صرف ایک رخ کی فکر ہے اور وہ ہے اس کا اقتصادی پہلو؛ اور مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں سے جو مخالفت چل رہی ہے انہیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جو اصول یا داعیہ وہ پیش کرتے ہیں اکثر متناقض ہوتا ہے۔ اس کی عمومی کُلّیت ان تفاصیل کی تنقیض کرتی ہے جو اس طرح کی دوہری تقسیم سے پیدا ہوتی ہیں مثلاً ان کا یہ نظریہ کہ زکوٰۃ کی ادارتی حیثیت مذہباً انفرادی ضمیر کا فریضہ ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اسے ریاست کے ذریعے جاری کرنے کے حق میں بھی ہیں۔ علمائے دیوبند خاص طور پر محمد میاں نے ۱۹۴۷ء کے بعد آزاد ہندوستان میں اپنے قومی آدرشوں میں "ولی اللّٰہی سوشلزم" کا رنگ قائم رکھا۔

مولانا سندھی اور مولانا سہواروی کی اشتراکی تحریریں پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے کے عشروں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسلامی اشتراکیت کا تیسرا قابلِ ذکر

نظریہ خلیفہ عبد الحکیم نے ۱۹۵۳ء میں پاکستان میں پروان چڑھایا جو مولانا مودودی کی تصنیف کی اشاعت کے گیارہ سال بعد سامنے آیا۔ وہ اسلامی جدید پسندی کے نیم سرکاری نظریہ سازوں میں سے تھے۔ یہ پاکستان کی تاریخ کا وہ دور تھا جب وہ امریکہ کی جانب جھک رہا تھا۔ اس نظریہ میں خالص اسلامی اقدار پر زیادہ زور نظر آتا ہے اور سوشلسٹ نظریہ کا رخ مثالی فلاحی ریاست کے تصور کی طرف منعطف ہوتا نظر آتا ہے:

"جہاں تک دونوں کی آدرشی بنیاد کا تعلق ہے اسلام اور لادینی آمرانہ اشتراکیت کے مابین کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ اگر اسلام مثالی اشتراکیت سے سمجھوتہ نہیں کرسکتا تو پھر وہ مغرب کی امپیریلسٹ قوتوں کی استعمار پسندی، نسل پرستی اور نوآبادیت کو بھی قبول نہیں کرسکتا"

"جدلیاتی مادیت اٹھارویں صدی کے یورپ کی میکانکی مادیت ہی کی ایک اور قسط ہے۔ میکانکی مادیت دماغی حقیقت کی منکر ہے اور زندگی کے جملہ مراحل کو طبیعیاتی جبر کے تابع قرار دیتی ہے۔ یہ جبری رجحان جدلیاتی مادیت میں ایک نئی شکل اختیار کرلیتا ہے یعنی دعویٰ، خلافِ دعویٰ اور دونوں کے مرکب کا ناگزیر استمرار۔ اسلامی الٰہیات کا اخلاقی، معاشرتی اور مثالی تصورِ کائنات، جس میں وہ دوسرے بڑے مذاہب کا شریک ہے، مغرب کے میکانکی یا مارکسی جدلیاتی تصوراتِ مادہ، وجود اور سماج سے بالکل متضاد و ممتاز ہے"[۲۹]

مارکسی نظریۂ وجود مادہ کو بے مقصد اور چند ناقابلِ فسخ قوانین کا پابند قرار دیتا ہے۔ "جہاں کوئی مقصد نہ ہو تو پھر فرض اور لزوم کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔۔۔ یہ تحریک نہ اخلاقی ہے اور نہ غیر اخلاقی، وہ لا اخلاقی ہے۔ مارکسی اخلاقیات کا تعلق زیادہ سے زیادہ اور اپنی بہترین صورت میں "موجودہ حقیقی انسانی صورتِ حال سے ہو سکتا ہے۔ اس کے فکر اور نقطۂ نگاہ میں ابدی اور پائدار اخلاقی اداروں کا، جن پر تمام بڑے مذاہب زور دیتے ہیں، سرے سے کوئی وجود نہیں ہے۔"[۲۷]

نو آزاد ممالک میں اقتصادی اور سماجی اصلاح کی جو تحریکیں چل رہی ہیں وہ یا تو مانگے کی ہیں یا پھر ان میں مارکسی اشتراکیت کے عناصر کو مختلف مدارج میں مستعار لینے کو ترجیح دی گئی ہے بشرطیکہ وہ اسلام کے بنیادی اعتقاد باللہ کے ڈھانچہ میں ان سے مضرت پہنچنے کا کوئی اندیشہ نہ ہو۔ اور اس کے ساتھ ہی یورپی امپیریلزم کے باقیات یا گمراہ متبادلات کچھ مسلمان قوموں کو سیاسی طور پر ہمدردی اور مدد حاصل کرنے کے لیے روس کی جانب نظر اٹھانے پر مجبور کرتے ہیں۔[۲۸]

سماجی انصاف کے جس آدرش کی تحصیل کے لیے مسلم معاشرہ ٹامک ٹوئیاں مار رہا ہے وہ اشتراکیت نہیں ہے "بلکہ وہ اسلامی نمونہ کی اشتراکیت ہے جس کی پشت پناہی پر روحانی اقدار ہیں"۔ اسلامی جمہوریت کی بنیاد پوری انسانیت کی بنیادی وحدت کے تصور پر قائم ہے۔ اسلام ایک جانب عالمی اخوت کی سالم یکجائی کی نہایت مستحکم تاریخی شہادت کا حامل ہے اور دوسری طرف رواداری اور بنی نوع انسان کی کسی بھی تہذیب کے مقابلے میں، اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کے لیے مساوات اور یکساں مواقع کا قانونی حق دیتا ہے:

> "اسلامی جمہوریت کا حتمی مقصد انفرادی عرفانِ ذات ہے ...... اسلام کے نزدیک ریاست فوقِ انسانی وجود دیا دیوتا نہیں ہے جس کی پرستش اور عظمت بیان کی جائے۔ وہ صرف ایک ذریعہ ہے جس سے افراد امن اور سکون کے ساتھ اپنے پسندیدہ مسالک پر عمل پیرا ہو کر اپنی آزادی کو کام میں لائیں .... ایک اسلامی ریاست کو نہ آمرانہ ہونا چاہیے اور نہ مطلق العنان"۔[۲۹]

۱۹۵۰ء کے عشرے میں اسلامی سوشلسٹ فکر میں جو تبدیلی نمایاں ہوئی جس کی خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی تصنیف میں تلخیص پیش کی ہے، مرکز سے بائیں جانب ہٹی ہوئی حریت پسندی ہے۔ ایک اسلامی ریاست کو فکر، عمل اور مہم جوئی کی آزادی کو بروئے کار لانا چاہیے، بعینہٖ جیسے مغربی جمہوریتوں میں ہوتا ہے، جس کا رہنما اصول

سب کے لیے یکساں مواقع کا حصول ہو۔ جغرافیائی طور پر اسلامی دنیا مغرب اور اشتراکی مشرق کے بیچ میں واقع ہے۔ اس کی تہذیب کی روئداد اس امر کی شاہد ہے کہ اس کے اندر ایک سنہرے اوسط کے ارتقا کی صلاحیت موجود ہے۔ اگر مارکسیت سرمایہ داری کے دعویٰ کا توڑ ہے تو پھر اسلام ان دونوں کے بالا جھہ جدلیاتی امتزاج کا کام کرتا ہے[40]

اگر یہ امتزاج اسلامی سوشلزم ہے تو پھر اس کی عمرانی ترقی کا مقدمہ کیا ہے؟ خلیفہ عبدالحکیم اسے قرآنی لفظ "تقدیر" سے تعبیر کرتے ہیں، جو ان کے خیال میں حیات کا نقطۂ آغاز ہے یا پھر خام مواد ہے جسے انسان کو حتی الامکان بہترین قالب میں ڈھالنا ہے۔ فطرت میں متضادات اور توافقات دونوں موجود ہیں، مساواتیں بھی اور عدم مساواتیں بھی۔ کوئی معاشرہ اگر مساوات کی مستقل سطح قائم کرنا چاہتا ہے، جیسا کہ اشتراکیت کا دعویٰ ہے، تو وہ یقیناً ناکامیاب ہوگا کیونکہ وہ فطرت کے بنیادی قوانین کے خلاف ہے۔ دوسری جانب سرمایہ داری بالکل متضاد اسباب کی بنا پر غیر اخلاقی اور غیر انسانی ہے۔ وہ فطری عدم مساواتوں کو مصنوعی عدم مساواتیں پیدا کر کے اور انہیں مستحکم کر کے، مزید تک پہنچاتی ہے۔ اس کی قلعہ بندی کرتی ہے اور اسے دائمی بنا دیتی ہے۔ یہ دونوں انتہائی حل مثالی اسلام کے منافی ہیں بعینہٖ جیسے حاکمانہ یا صنعتی یا اجارہ دارانہ ادارے، جو تاریخی اسلام نے مستعار لیے تھے جن میں ملوکیت، زمینداری، جاگیرداری، پروہتی پیشہ، سود خوری یا تجارتی یا مالیاتی اجارہ داری شامل ہیں، مثالی اسلام کے منافی ہیں۔ اسلام کو کسی سوشلسٹ فلسفہ کو خارج الاصل ذرائع سے کسب کرنے یا اس کو ترقی دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ مثالی توضیح کے ذریعے اور حکومت و معاشرہ کی صورت میں تشکیل دینے کے بعد اسلام اپنے طور پر خود سوشلزم ہے[41]

ان تمام نظریات نے اشتراکیت اور اسلام کے متعلق موہوم لیکن قابلِ اعتماد سی دیو مالا مرتب کر ڈالی ہے جو نہ صرف غیر سائنسی ہے بلکہ تاریخ کی منطق اور تسلسل

کے بھی بالکل خلاف ہے۔ انہوں نے مارکسیت اور اسلام میں موانست و مجانست کا سُراغ لگایا ہے جن کا ان میں شائبہ تک نہیں پایا جاتا ہے۔ مولانا سندھی اور مولانا سیوہاروی دونوں نے شاہ ولی اللہ سے ایسے ایسے خیالات منسوب کیے ہیں جس نے اٹھارویں صدی کے آغاز میں اس بزرگ کو ششدر کر دیا ہوتا۔۔۔ مغربی امپیریلزم کے خلاف سوائے مولانا سندھی کے اور وہ بھی کسی حد تک، کسی اور نے اشتراکی امپیریلزم کے خطروں کو محسوس نہیں کیا۔ اور انہوں نے مغربی جمہوریتوں میں آزادی، جمہوریت اور آزادیٔ ضمیر کے اداروں کے ساتھ منصفانہ سلوک نہیں کیا۔

حواشی

۱ تعلیمی خطبات، (۱۹۵۵ء) ص ۱۵۸-۵۹

۲ خطبات، ص ۱۱۴

۳ ایضاً، ص ۸۹، ۱۱۴ تا ۱۱۶؛ محمد سرور، مولانا عبید اللہ سندھی (۱۹۴۳ء) ص ۳۹۳؛ سندھی، شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک، ص ۲۳۰۔

۴ شاہ ولی اللہ، ص ۱۵۰-۱۵۱، ۲۹۹؛ سرور، ص ۱۵۰-۱۵۱، ۲۹۱-۳۱۶؛ سعید احمد اکبر آبادی، عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد (۱۹۴۶ء) ص ۲۴۷-۴۸؛ سندھی کے خیالات کی واضح تنقیص کے لیے دیکھیے مسعود عالم ندوی، رسالہ معارف ستمبر ۱۹۴۴ء، ص ۱۸

۵ سرور، ص ۳۹، ۹۷، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۳-۱۴۴

۶ ایضاً، ص ۴۴، ۸۶، ۲۴۲-۲۴۷

۷ سیاسی تحریک، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ سرور، ص ۶۰-۶۲، ۱۲۰

۸ خطبات، ص ۲۰-۲۱؛ اکبر آبادی، ص ۲۵۴

۹ سرور، ص ۱۶۴-۱۶۸

۱۰ خطبات، ص ۲۰-۲۱؛ عنوانِ انقلاب، سرور، ص ۵۳-۵۸

۱۱ خطبات، ص ۲۶-۲۹

۱۲ سرور، ص ۱۱۰

۱۳ ایضاً، ص ۹۰-۹۴، ۱۲۸

۱۴ ایضاً، ص ۱۲۱-۱۲۲

۱۵ سرور، ص ۶۸-۶۹

۱۶ ایضاً، ص ۹۶، ۱۰۳

۱۷ خطبات، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۳۶-۲۴۱

۱۸ سیوہاروی، اسلام کا اقتصادی نظام (دہلی ۱۹۴۲ء) ص ۱-۵

۱۹ ایضاً، ص ۴۰-۴۳

۲۰ ایضاً، ص ۵۰-۵۱

۲۱ ایضاً، ص ۵۴

۲۲ ایضاً، ص ۶۵-۶۸

۲۳ ایضاً، ص ۸۳-۹۰

۲۴ ایضاً، ص ۱۰۶-۱۰۷، ۲۴۰-۲۸۴

۲۵ ایضاً، ص ۲۷۰-۲۹۹

۲۶ خلیفہ عبدالحکیم، اسلام اور اشتراکیت (۱۹۵۳ء) ص ۱×، × اور ص ۵۰-۹۴

۲۷ ایضاً، ص ۶۶، ۷۵

۲۸ ایضاً، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۵۲

۲۹ ایضاً، ص ۱۵۷ تا ۱۸۸

۳۰ ایضاً

۳۱ ایضاً، ص ۲۰۷-۲۳۱، ۲۵۱-۲۶۳

۳۲ مسعود عالم ندوی، معارف ستمبر ۱۹۴۴ء، ص ۲۸

بارہواں باب

ابوالاعلیٰ مودودی: راسخ العقیدہ اسائیت

جدید پسند اسلام کو ہندوستان میں اور بالخصوص پاکستان میں سب سے زیادہ متحرک، فعال اور منظم چیلنج کا جو سامنا کرنا پڑ رہا ہے وہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تعلیمات اور احیائے مذہب سے متعلق تحریرات اور اُن کی مضبوط، یک لوحی اور قریب قریب کلیت پسند مذہبی وسیاسی تنظیم "جماعت اسلامی" سے ہو رہا ہے۔

مولانا مودودی ۱۹۰۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۲۹ء میں اُنھوں نے صحافتی کردار کا آغاز کیا۔ سب سے پہلے "الجماعت" نکالا جو راسخ العقیدہ جمعیت علمائے ہند کا ترجمان تھا۔ پھر ۱۹۳۲ء میں "ترجمان القرآن" نکالنا شروع کیا جو ایک توضیحی تفسیری رسالہ تھا اور جو مذہب وسیاست میں ان کی اسائیت کے احیا کی تبلیغ کی خدمت سرانجام دیتا تھا۔ اس تحریک کو وہ اور ان کی جماعت "اسلامی نشاۃ الثانیہ" سے تعبیر کرتے تھے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ۱۹۳۷ء میں اُنھوں نے اقبال کی توجہ اپنی جانب منعطف کرائی جبکہ وہ اسلامی فقہ کی تدوین کے متعلق سوچ رہے تھے۔ اقبال کی علالت اور ۱۹۳۸ء میں ان کی وفات کے باعث یہ تجویز بروئے کار نہ آسکی۔

مولانا مودودی کے دعوؤں کے باوجود ان کے اور اقبال کے مذہبی اور سیاسی خیالات میں بہت ہی کم متجانست پائی جاتی ہے اور وہ فکرِ اقبال کے وسیع میدان کے صرف کناروں کو چھو پاتے ہیں۔ مولانا مودودی کی تعلیمات کا محور فی الحقیقت اقبال سے بالکل متضاد ہے۔

۱۹۳۷ء اور ۱۹۴۷ء کے دوران پہلے تو مولانا مودودی نے مولانا مدنی اور علمائے دیوبند کی مخلوط قومیت کے موقف کی مخالفت کی اور بعد میں تحریکِ پاکستان کی لادینی قیادت کی بنا پر تنقیص کی۔ ۱۹۴۱ء میں انہوں نے "جماعت اسلامی" کی بنیاد رکھی، اس کی قیادت خود سنبھالی، اور ایک "انتخابی" عمل کے پردے میں اسے مضبوطی سے قائم رکھا۔ تخلیقِ پاکستان کے بعد پٹھان کوٹ (ہندوستان) سے ہجرت کر کے لاہور چلے آئے اور کشمیر کے لیے جدوجہد کو غیر اسلامی قرار دیا جس کی پاداش میں وہ ۱۹۵۰ء میں قید کر دیے گئے۔ اگرچہ بعد میں ۱۹۶۵ء میں انہوں نے کشمیر کے حصول کے لیے جنگ کو "جہاد" کا مرتبہ دے دیا۔ ۱۹۵۲۔۱۹۵۳ء میں وہ پاکستان کی مخالف جماعت "احرار" اور راسخ العقیدہ علماء کے احتجاج و شورش کے ساتھ ہو گئے جو مسیحِ منتظر کا عقیدہ رکھنے والے احمدی فرقہ کے خلاف امتیازی قانون اور انتظامی کارروائی کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے اور چونکہ احتجاج نے بڑے پیمانہ پر بدنظمیوں کی صورت اختیار کر لی، فروری ۱۹۵۳ء میں لاہور میں مارشل لا نافذ کر دیا گیا اور مولانا مودودی کو سزائے موت سنائی گئی لیکن قدامت پسند وزیرِ اعظم خواجہ ناظم الدین اور سکریٹری جنرل (بعد کے وزیرِ اعظم) چودھری محمد علی کی مداخلت سے وہ رہا کر دیے گئے اور مارشل لا اٹھا لیا گیا[11] — ۱۹۵۸ء میں جو فوجی حکومت قائم ہوئی اس کے دوران، دوسری سیاسی جماعتوں کی طرح، جماعت اسلامی پر بھی پابندی لگا دی گئی اور "دوسری جمہوریہ" کے تحت ۱۹۶۲ء میں دوسری سیاسی پارٹیوں کی طرح اس کا پھر سے احیاء ہوا۔ حسبِ معمول جماعت اور اس کے قائد نے حکومت کی مخالف دوسری سیاسی جماعتوں سے اتحاد قائم کیا اور ان کی

صفوں میں گھس کر ان کے سیاسی لائحۂ عمل کو اسلامی روایت کی جانب لانے کے لیے کام کرتے رہے۔ ۱۹۶۴ء میں مختصر قید بھگتنے کے بعد صدرِ جمہوریہ کے عہدے کے لیے انھوں نے، محمد ایوب خاں کے مقابلہ میں، مس فاطمہ جناح کی حمایت کی اگرچہ اپنی تحریرات میں وہ برابر اسی پر زور دیتے رہے تھے کہ قانوناً ایک عورت کسی اسلامی ریاست کی صدر نہیں ہو سکتی[۱]

مولانا مودودی کے تصورِ کائنات کا نقطۂ آغاز یہ تھا کہ قرآن کائنات کی اسکیم میں انسان کی ہیچ میرزی اور ناقابلِ اہمیت مقام و حیثیت کی جانب اشارہ کرتا ہے، اگرچہ وہ اسے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سب سے ارفع و اعلیٰ بھی قرار دیتا ہے: لہٰذا انسان نہایت مشکل اور دشوار صورتِ حال سے دوچار ہے۔ کمزور، ناتواں اور ضعیف البنیان ہوتے ہوئے بھی اس سیارہ پر اللہ کی نیابت کی عظیم اور جان جوکھم ذمہ داری بھی اس کے سپرد کی گئی ہے۔ اسے اس دنیا میں قیام کرنے اور اس کو اپنے کام میں لانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس کا ایسا مقدر ہے جس سے اسے راہبانہ زندگی اختیار کر کے بچنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ اس کے لیے سماجی زندگی کو وحی کے ناقابلِ تغیر، ابدی اور خداوندی قانون کے مطابق ڈھالنا ضروری ہے۔ نتیجتاً یہ دُنیا دُنیائے عمل ہے: بہ الفاظ دیگر انسانی معاشرے پر قابو رکھنے کے لیے احکامِ الٰہی پر خارجی طور پر عمل پیرا ہونا۔ آخرت، روزِ حساب اور دُنیائے عدل ہے۔ اسلام، آخرت میں انصافِ خداوندی کا دارومدار دُنیا میں اعمال و افعال پر ملحوظ رکھتا ہے[۲]۔

اسلام کا تصورِ انسان اور کائنات سے اس کا تعلق ہی صرف ایک ایسا تعلق ہے جسے فطری کہا جا سکتا ہے: "چونکہ تمام مخلوق اور تمام کائنات قانونِ الٰہی کی پابند ہے اس لیے عرفاً مذہبِ اسلام کی پیرو ہے..... کیونکہ اسلام سوائے کائنات کے مالک اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کے اور کسی چیز پر زور نہیں دیتا"[۳] جب تک اسلامی برادری اس قانونِ فطرت پر عمل پیرا رہی، وہ پاک

صاف رہی۔ اس کی ثقافت عملی، معقول اور اخلاقی رہی۔ بعد میں، جب دوسری ثقافتوں کے اجزاء و عناصر مستعار لے کر اسلامی ثقافت میں داخل کر دیے گیے، اس کی اخلاقی پاکیزگی کم ہو گئی۔ اعلیٰ زندگی اور شاندار فنِ تعمیر خوب پھلا پھولا اور طرزِ حیات بتدریج غیر اسلامی ہوتا گیا لیکن با ایں ہمہ تمام دنیا میں اسلامی ثقافت کے قلب میں کوئی ایسی شے جو فی الواقع اسلامی تھی، اسلامی معاشروں میں دائم اور قائم رہی اور اسلامی تاریخ کے نازک موقعوں پر خود سامنے آ گئی۔[۵۴]

اسلامی معاشرہ کی مکمل تنظیم کا ارتکاز ذاتِ الٰہی پر ہے۔ اس لیے مذہب، اطاعت کے مترادف ہے اور اسلام نام ہے منشاءِ الٰہی پر دائمی عمل کا جس نے قوانینِ قدرت کی داغ بیل ڈالی۔ اب یہ انسان کی عقلیت پسندی کا کام ہے جو اگرچہ بذاتِ خود اصولِ طبعی کی پیداوار ہے کہ ان قوانین سے ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرے جس سے اسی طرح فکر و عمل کی یکسانیت، انفرادی اور اجتماعی طور پر حاصل کی جا سکتی ہے۔[۵۵]

انسانی اخلاق کی ذہنی بنیاد ایمان ہے جو اپنے حقیقی معنوں میں دینی بھی ہو سکتی ہے اور دنیاوی بھی؛ لیکن ایمانِ دینی تنہا اس دنیاوی ایمان کو مع اس کے احتیاجات اور شرائط کے اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے؛ لیکن اس کی ضد ممکن نہیں ہے۔ اس لیے دنیاوی ثقافت جس کی بنیاد ایمانِ مذہبی پر ہو ایک نری لادینی ثقافت سے، جو بے راہ انسانی عقل پر مبنی ہو، بدرجہا جامع اور وسیع ہوتی ہے۔[۵۶] اسلامی معاشرہ ایمان پر مبنی ہے جسے مولانا مودودی نے روایاتی مذہبی اصطلاحات میں بیان کیا ہے جس کی بنیاد قرآن میں دیے ہوئے ارکانِ خمسہ پر ہے اور جس میں اللہ کی حاکمیت، رسالت پر ایمان، ملائکہ اور روزِ جزا پر یقین شامل ہے۔[۵۷]

پس اللہ صرف خلاق، رزاق اور رب ہی نہیں وہ حاکمِ مطلق بھی ہے اور معاشرۂ انسانی کا مقنن بھی۔ پیغمبرِ اسلام، جن کے ظہور سے تاریخ میں پیغمبرانہ کثرت کا

دور اختتام کو پہنچا۔ انسانوں میں اللہ کے نمائندہ خصوصی ہیں اور انسانی معاشرہ کے لیے بنیادی قانونِ الٰہی کا منبع صرف قرآن ہے۔ اسلامی معاشرے کا رکن ہونے کے لیے انسان کو نازل شدہ قانون کی قطعیت پر یقین کرنا اور اسے تسلیم کرنا ضروری ہے۔ وہ شخص جو یہ سمجھتا ہے کہ کسی فرد یا جماعت کے اجتماعی فیصلہ سے احکاماتِ الٰہی کے کسی حصے میں کمی بیشی ترمیم یا تنسیخ کی جا سکتی ہے وہ منزلِ قانون کو مسترد کرنے یا اس سے تجاوز کرنے کا مجرم ہے، اس لیے اسلامی معاشرے میں اس کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ وہ اسلامی ریاست میں شہریت حاصل کرنے کا اہل ہے[۹]۔

اسلامی ثقافت کی بنیاد اللہ اور اس کی مخلوق انسان کے مابین ایک میثاق پر قائم ہے۔ اس کے اصول تمام زمانوں کے لیے معتبر ہیں۔ وہ بلا امتیاز قومی حدود، نسل، رنگ یا زبان کے، تمام انسانیت کے لیے بجا طور پر جائز ہیں۔ یہ وسیع قومی رائے دہندگی کا حق برائے نام نو مسلموں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ وہ تمام انسانوں کو اس بات کے یکساں مواقع بہم پہنچانے کے لیے ہے کہ وہ اپنے مالک کے آگے سرِ نیاز جھکائیں اور اس کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق اپنی زندگیاں سنواریں۔ اسلامی آفاقیت، غیر واضح اور مبہم نہیں ہے۔ وہ ایمان کی طرح اخلاقی ضابطہ کی سختی سے پابند ہے جس سے انسان حیاتِ مابعد کی تیاری کے لیے اس دنیا میں اپنی زندگی احسن طریقے سے گزارے، اور اس نظم و ضبط میں اسلام ان اوصافِ حمیدہ کو اپنے اندر سمو لیتا ہے جو انفرادی طور پر پائے جاتے ہیں یا دوسرے مذاہب اور ثقافتوں میں الگ الگ ملتے ہیں[۱۰]۔

کفر یعنی انکارِ اسلام، ظلم، بغاوت، ناشکری اور زندیقی کا نام ہے۔ اس بغاوت کا لازمی نتیجہ زندگی کے حقیقی آدرشوں کی تحصیل میں ناکامیابی ہوتا ہے۔ ایک زندیق سائنس دان توازن اور اخلاقی موانع سے معریٰ ہو گا اور پوری نوعِ انسانی کو تباہی اور بربادی کا شکار کرا دینے میں اسے کوئی تامل نہیں ہو سکتا۔ ایک مثالی

مسلم سائنس داں کو سماجی اور طبیعاتی سائنسوں کے عملی مسائل کی سائنسی تحقیق میں اس بے دین سے پیچھے نہیں رہنا چاہیے بلکہ اس کی تحقیق کے مقاصد مختلف ہوں گے اور خالصتاً اخلاقی اور انسانی معاشرے کے لیے مفید اور کارآمد ہوں گے۔ اللہ کی وحدانیت اور کلمہ پر ایمان سے وسیع النظری، عزتِ نفس اور خودداری پیدا ہوتی ہے جس میں انسانیت، انکسار، نیکی و راست بازی، صبر و استقلال، ہمت اور طمانیتِ قلب اور آسودگی سب شامل ہوتی ہیں۔ وہ انسان کو حرص و حسد اور کمینگی سے محفوظ رکھتی ہے اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ انسان کو قانونِ الٰہی کی نگہداشت اور اطاعت کی پابند کر دیتی ہے[۵۱]

ابوالکلام آزاد اور غلام احمد پرویز کی طرح مولانا مودودی بھی الہامی مذہب یعنی "دین" اور روایتی مذہب (جس کے لیے وہ مذہب کے بجائے شریعت کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں) کے درمیان فرق قائم رکھتے ہیں۔ ان دونوں کے برعکس مولانا مودودی کے "الہامی" اور "روایاتی" مذہب کے تصورات مختلف ہیں اور وہ دونوں کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ دین تمام تر کلامِ الٰہی پر مبنی ہے اور چونکہ اس کی جملہ کتب اور رسل بغیر کسی تنقیص کے ایک ہی پیغام پہنچاتے ہیں یہی عنصر تمام مذاہب میں مشترک ہے، اگرچہ اسلام کے علاوہ تمام دوسرے مذاہب میں الحاقوں اور توجیہوں نے ان میں تحریف کر دی ہے۔ شریعت، جو روایاتی مذہب اور الہامی ترمیم شدہ عمومی قانون ہے اور رسمی عبادت، اخلاق کے اصول اور غلط و صحیح میں امتیاز رکھتی ہے۔ ہر پیغمبر کے یہاں" اس کے اپنے زمانے اور جمہور کے حالات کے مطابق تعلیمات میں فرق پایا جاتا ہے"۔ اگرچہ اس اخذ کردہ نتیجہ میں مولانا مودودی نے مذہب کی تاریخی نشوونما اور تاریخ میں مذہب کے کردار کے لیے ایک راستہ تلاش کر لیا ہے لیکن وہ تاریخِ انسانی میں حرکت کی صداقت سے چشم پوشی کر لیتے ہیں جو روایاتی مذہب کی قلب ماہیئت کرتی ہے۔ اس کی بجائے وہ اسلامی قانونِ شریعت کے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناقابلِ تغیر و تبدل

ہونے پر منحصر ہیں۔ اس موقع پر وہ علمائے قدیم کے اس مسلک کے پیرو ہیں کہ احادیث کے چھ مجموعے (صحاح ستہ) قانونِ شریعت کے اعلیٰ ترین منبع ہیں اور ان کی پیروی میں، اگرچہ نسبتاً کم اذعانی طریق پر، قانون کے فقہی مکاتب کے معماروں کو زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔[۱۲]

جہاد کے متعلق انہوں نے کثرت سے لکھا ہے لیکن وہ بھی خالص روایاتی نقطۂ نگاہ سے۔ جہاد میں انسان صرف اللہ کے لیے جان لیتا یا دیتا ہے۔ اسی طرح حقوق اللہ کی بجاآوری میں اسے بہت سی ایسی اشیاء قربان کرنی ہوتی ہیں جو اس کے قبضۂ تصرف میں ہوتی ہیں مثلاً مویشی، مال، دولت وغیرہ۔[۱۳]

اسلامی ریاست میں وہ جب مثالی معاشرہ کی تصویر پیش کرتے ہیں اس کی بنیاد مرد عورت کے قطعی الگ الگ دائرۂ کار پر رکھی گئی ہے جس میں طبقۂ نسواں کو کمتر کردار تک محدود رکھا گیا ہے:

"قوم کی اخلاقی زندگی کو محفوظ رکھنے اور سماج کے ارتقاء کو صحت مند خطوط پر قائم رکھنے کے لیے عورت و مرد کے آزادانہ ملنے جلنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اسلام نے دونوں جنسوں کے لیے الگ الگ دائرۂ عمل تجویز کیا ہے اور ان کے افعال و اعمال کے احاطے مختلف بنا دیے ہیں۔ عورتوں کو خاص طور پر اندرونِ خانہ فرائض ادا کرنا چاہییں اور مردوں کو سماجی و اقتصادی دائروں میں اپنے فرائض سرانجام دینا چاہییں۔"

سینما، تھیٹر اور فنونِ لطیفہ کو ممنوع قرار دیا گیا ہے:

"اسلام ایسے دفع الاوقات لہو و لعب، تفریحات اور تماشوں کی اجازت نہیں دیتا جو نفسانی جذبات کے محرک ہوں اور اخلاقی ضابطوں کو کمزور کرتے ہوں۔"[۱۴]

۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۹ء کے دوران مولانا مودودی سرگرمی کے ساتھ سیاسی مناقشوں میں حصہ لینے لگے جن کا رخ ابتداء میں تو نیشلسٹ علمائے دیوبند اور

جمعیت علمائے ہند کی جانب تھا۔ دونوں جانب ایذا رساں حملوں اور جوابی حملوں کا بڑا دور رہا ہے[۵۹]۔ — انہوں نے بھی علماء کی مخلوط قومیت کے نظریہ کے خلاف وہی رویہ اختیار کیا جو مسلم لیگ کا تھا — ان کا کہنا یہ تھا کہ ان کی قومیت کتنے ہی نیک ارادوں پر مبنی ہو، اس میں مسلم ہندوستان کے ہندومت میں مذہبی و ثقافتی طور پر ضم ہو جانے کے سنگین خطرات مضمر تھے۔ بعد میں آزاد ہندوستان میں مولانا مودودی کی جماعت کا رُخ بالکل بدل گیا[۶۰]۔

۱۹۳۹ء میں مولانا مودودی کے سیاسی مباحث کا ہدف بدل گیا۔ ہندوستان میں اسلام کے پارہ پارہ ہونے کا خطرہ، جو علمائے دیوبند کے انڈین نیشنل کانگریس کے ساتھ گمراہانہ اتحاد کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا، دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے بعد صوبوں میں کانگریس حکومتوں کے استعفا سے پس منظر میں چلا گیا۔ جمہور کا میلان واضح ہو گیا اور ۱۹۳۹ء تک، محمد علی جناح کی قیادت میں، وہ مسلم لیگ کے پیچھے پورے استقلال کے ساتھ جمع ہو گئے، جس کی مولانا مودودی نے اس بنا پر نہایت غیظ و غضب کے ساتھ مذمت کی کہ وہ معارفِ دینی سے قطعی نابلد ہیں اور اپنے سیاسی لائحہ عمل اور تشکیل میں وہ مسلمانوں کے دنیاوی اور سماجی، اقتصادی مفادات کے پیشِ نظر بہک گئے ہیں۔ لادینی خیال کے دانشوروں کی علیحدگی پسند قومیت، ان کی نظر میں مولانا آزاد اور علمائے دیوبند کی مخلوط قومیت سے کچھ کم خطرناک نہیں تھی۔ مذہب سے دور ہندوستان کے مسلمانوں کی بقا اور علی ہٰذا القیاس ایران اور ترکی کے مسلمانوں کی بقا یا صفحۂ ہستی سے بالکل نیست و نابود ہو جانے میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں تھا[۶۱]۔

۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۷ء تک مولانا مودودی تحریکِ پاکستان کے خلاف رہے اور اس پر حملے کرتے رہے۔ مسلمانوں کے لیے ایک اپنا وطن "دار السلام" سے بالکل مختلف چیز تھی۔ وہ مسلمانوں کی سیاسی آزادی یا خود مختاری کے لیے نہیں بلکہ اسلام کی حکومت کے قائل تھے جو خالص اسلامی، روایاتی اور اساسی دینی

حکومت ہو۔ مسلم لیگ اور محمد علی جناح کی مجوزہ ریاست پاکستان ایک کافر حکومت ہو گی اور اس کے حکمران بجائے مسلمان ہونے کے نمرود اور فرعون ہوں گے۔ پاکستان کو اسلامی مملکت کہنا اسی طرح گمراہ کن ہے جس طرح ایک ادارۂ جہالت کو (غالباً مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف اشارہ تھا) مسلم یونیورسٹی کہنا یا جیسے نئی مملکت میں بینک کو اسلامی بینک کہنا، جب کہ اسلام سود کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ بنا بریں بینک کو بھی یا اس معاشرے کو جو مشرکانہ نمونے پر ڈھالا گیا ہو (غالباً مغربی) اسلامی معاشرہ کہنا قطعی بے جا ہے، یا اس کی ممنوعہ تخلیقات موسیقی، مصوری اور بت تراشی کو اسلامی فنون یا اس کی دہریت اور ضلالتِ دینی کو اسلامی فلسفہ کا نام دینا قطعاً غلط ہے:

"مسلم لیگ کا کوئی راہ نما خود جناح سے لے کر آخری کارکن تک نہ تو اسلامی ذہن رکھتا ہے اور نہ فکرِ اسلامی کا عادی ہے اور نہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے سیاسی اور سوشل مسائل پر نظر ڈالتا ہے.... ان کی ناشستہ کارکردگی محض یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے مادی مفادات کا ہر قسم کی سیاسی جوڑ توڑ اور چالاکی سے تحفظ کیا جائے اور بس[۳۱]"

مولانا مودودی کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان ایک قومی وحدت نہیں ہیں، بلکہ ایک جماعت ہیں۔ اسلام صرف ایک سیاسی جماعت کی حیثیت تسلیم نہیں کر سکتا، وہ اپنے لیے یکتا و تنہا سیاسی جماعت کی حیثیت کا مدعی ہے اور کسی حریف کا روادار ہے اور نہ مصالحت کا۔ وہ مسائل کو عالمی پس منظر میں دیکھتا ہے نہ کہ افراد، اقوام اور طبقات کی اصطلاحوں میں۔ اس کے مقاصد دائمی ہیں ——— وہ قومی یا افعال و اعمال کے تاریخی ڈھانچے کا منکر ہے اور کسی خاص قوم کے عطا کردہ ثقافتی یا روایاتی معطیہ کا خود کو پابند نہیں کرتا۔ وہ تمام غیر معمولی صلاحیتیں رکھنے والے افراد پر نظر رکھتا ہے (جو منطقی طور پر تو مسلمان ہوں یا انہوں نے اسلام قبول کر لیا ہو) جو تاریخ کے کسی لمحہ میں نمایاں ہوئے ہوں اور انہیں اسلامی انقلاب لانے کے لیے تحریکِ جہاد میں مجتمع کر لیتا ہے، جن کا یہ بھی فرض ہو گا کہ جو اسلامی اور مذہبی حکومت وہ حاصل

کریں۔ اس کی تنظیم کریں اور اس کے لیے اسلامی قانون اور دستور وضع کریں[۵۸] یہ جماعتِ اسلامی کا مسلّمہ مسلک ہوگیا۔ اس کے مقاصد یہ قرار پائے کہ تمام بنی نوعِ انسان کو اور خاص طور پر نام نہاد مسلمانوں کو اللہ کی اطاعت کی طرف (یعنی اسلام) بلانا، اُن کی زندگیوں کو ہر قسم کی ریاکاری اور تضاد سے پاک رکھنا تاکہ وہ سچے مسلمان بن جائیں۔ اور پھر اسلامی ریاست میں تمام مسلم معاشرہ "واحد روحانی ہیئت" اختیار کرلے۔ موجودہ زمانہ میں انسانی معاشرہ پر، بہ شمولیت ممالکِ اسلامیہ، شر کی حکومت ہے اور بدقوارہ، گناہ گار اور بدکار قائد ان پر حکمران ہیں۔ جماعتِ اسلامی ایک ایسے انقلاب کی خواہاں ہے جس سے ان کا تختہ اُلٹ سکے اور مذہبی اور عملی قیادت اور قوم کی سربراہی مستحق اور صحیح معنوں میں پرہیز گار لوگوں کے ہاتھوں میں سونپی جاسکے۔ وہ قیادت جو مسلمانوں پر حکومت کرے وہ روحانی طور پر یک ذہنی، اخلاقی طور پر ناقابلِ معصیت اور اپنے مثالی کردار سے خود کو موجودہ فرماں رواؤں سے قیادت اور حکمرانی کی صلاحیتوں میں، اعلیٰ اور برتر ثابت کرسکے۔ جماعت کے پروپیگنڈا انتظام کا لائحۂ عمل تدریجی عقلیت پسند اور کارگزاری پر مبنی ہو۔ اس کے ارکان جماعت کا پروگرام اپنے احباب، ہمسایوں اور تجارتی حلقوں میں پھیلائیں۔ فسطائی جماعتوں کی طرح اس تنظیم میں زبردست مرکزیت پائی جاتی تھی اور مخروطی شکل میں واحد امیر (قائد) تک جا پہنچتی ہے، جس کی اطاعت مسلمانوں پر فرض تھی[۵۹]

سیاست میں مولانا مودودی کے اصولِ تدریجیت کو تسلیم کرلینے سے ان کی جماعت کے لیے سیاسی ماثورۂ عمل، سمجھوتے اور موقع پرستی کا نظریاتی جواز پیدا ہوگیا۔ ان کی جماعت کے ارکان کے لیے نظریاتی طور پر غیر مذہبی حکومت کی انتظامیہ میں شریک ہونا ممنوع تھا۔ عملاً اندرونی طور پر دباؤ ڈالنے کے لیے وہ اس کی صفوں میں گھس جاتے تھے۔ بجائے جہاد کے لیے اکٹھا کرنے کے جسے جماعت نے اپنا انقلابی محرک قرار دیا تھا وہ پارلیمانی سیاست کے اکھاڑے میں کود پڑی۔ مختلف جماعتوں سے اتحاد بھی کیا لیکن ہمیشہ حزبِ مخالف میں رہی۔ اتحادیوں

کا انتخاب اکثر و بیشتر بر بنائے موقع و محل ہوتا تھا اور زہد، تقویٰ اور پرہیزگاری کے باعث وہ غیر اساسیت پسندوں سے قریبی اتحاد کر کے دستور سازی کی جدوجہد اور نشیب و فراز میں بڑے شور و شغب کے ساتھ حصہ لیتی تھی۔

مولانا مودودی کی سیاسی فکر کا آغاز اس مفروضہ سے ہوتا ہے کہ قانون و دستور کا اصل منبع قرآن ہے اور آخری قانونی اور دستوری حاکمیت صرف اللہ کے پاس ہے اگرچہ قدرے محدود انتخاب کی آزادی، وہ بھی احکامِ الٰہی کے دائرہ کے اندر، انسان کو عطا کی گئی ہے۔ اسلامی معاشرہ ایک مثالی معاشرہ ہے جو مطلق اسلام کے معاہدہ سے احکامِ الٰہی کا پابند ہے۔ شریعت اس ضمن میں اس معاہدہ کی قانونی تدوین ہے۔ اگر کوئی اسلامی معاشرہ اپنا دستور خود جاری کرنا چاہتا ہے یا کسی بیرونی ذریعہ سے قانونی یا دستوری عناصر مستعار لیتا ہے تو وہ اللہ کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو توڑتا ہے اور اسے "اسلامی" کہلانے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔

اسلامی شریعت کے مجوزات انفرادی اور اجتماعی زندگی دونوں پر یکساں طور پر لاگو ہوتے ہیں۔ وہ ایک نامیاتی "کل" کی حیثیت رکھتے ہیں جو نہ جزوی طور پر مسترد کیے جا سکتے ہیں اور نہ اجزا میں کام میں لائے جا سکتے ہیں۔[۲۱]

شریعت بہ حیثیت منبعِ قانون جزوی طور پر ناقابلِ تبدل ہے اور جزوی طور پر لچک دار ہے۔ قرآن اور حدیث اس کے ناقابلِ تبدل منبع ہیں، اس کے لچکدار عنصر کا انحصار تاویلِ قرآن اور حدیث پر ہے یا پھر قیاس، اجتہاد، یا استحسان ایسے روایاتی فقہی مسلّمہ ذرائع پر ہے۔ فقیہ ہونے کے لیے انسان کو عربی زبان اور ادب کا عالم ہونا چاہیے۔ اس بہ ظاہر آزادانہ روایاتی انداز میں، اسلامی قانون میں جو لچک ظاہر کی گئی ہے، مولانا مودودی نے روایت پسندوں کی دلدہی اور دوست داری کے لیے کی ہے اور دوسری جانب آزاد خیال جدید پسندوں کو متوجہ کرنے کے لیے کی ہے، لیکن ان کی قرآن کی توضیحی تفسیر اتنی لفظی ہے کہ اس میں جدید پسندوں کے مطلب کی کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔[۲۲]

مودودی اسے ایمان کی ایک شق سمجھتے ہیں کہ اسلامی قوانین نہ کہنہ و فرسودہ ہیں اور نہ ناقابلِ عمل۔ وہ انسان کے تاریخی ارتقا پر یقین نہیں رکھتے، لیکن روایت پسندوں کی طرح تاریخی تسلسل پر ان معنوں میں یقین رکھتے ہیں کہ اسلامی برادری اور معاشرہ، جس کی بنیاد قرآنی تعلیمات اور سنت پر ہے، آغازِ اسلام کے روزِ اولین سے مسلسل قائم ہے اور ان معنوں میں کہ دنیا کے مختلف خطوں میں جو مسلمان رہتے ہیں سب ایک، یکساں اور مبرہن مذہبی و ثقافتی تشخص کے حامل ہیں، ان کے عقائد، سوچنے کے انداز، اخلاقی معیار اور اقدار، عبادت کے طور طریق، دنیاوی معاملات اور مشترک طرزِ زندگی میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ چند جدید پسندوں کی طرح ان کو بھی قبائلی اور بین القبائلی شوریٰ (مشاورت) کے ابتدائی اسلامی اداروں میں ایک مثالی پارلیمانی نظام کا مرکز نظر آتا ہے اور قانونی اصولِ اجماع میں معقولیت پسندی کی اتنی زیادہ اجازت نہیں ہے جتنی لغزش کرنے والے فقہا کی جماعت کی، اور قوم کے صاحبِ علم زعماء کی پختہ آرا اور وہ بھی ایسے دور میں جبکہ اسلامی نظامِ سیاست رائج ہو۔[۲۳]

۱۹۴۸ء میں مولانا مودودی نے پاکستان کے قانون اور دستور کو اسلامیانے میں اصولِ تدریجیت کی تائید کرنے کا فیصلہ کیا درآنحالیکہ اس عشرے کی ابتدا میں اسی اصول کو آگے بڑھانے کے سلسلے میں انہوں نے مسلم لیگ کو سخت مطعون کیا تھا۔ بہر نوع ان کا مقصد یہی رہا کہ "ہمارے برطانوی آقاؤں نے جو ڈھانچہ تعمیر کیا تھا اُسے پوری طرح مسمار کر دیا جائے اور اس کی جگہ ایک نیا ڈھانچہ کھڑا کیا جائے:" اور "موجودہ[۲۴] لادینی تعلیم کے مادی رجحان اور اس کے زہریلے مواد کا پوری طرح قلع قمع کر دیا جائے۔"[۲۵]

اس بتدریج اسلامیانے کی جانب پہلا قدم "ریاست (پاکستان) کو مسلمان کرنا ہے، جو اب تک لادینی بنیادوں پر قائم اور گامزن ہے، جیسا کہ برطانوی دور میں تھی۔" اس قلبِ ماہیت کے لیے اولین ضرورت یہ ہے کہ ریاست پر اللہ کی

حاکمیت تسلیم و قائم کی جائے تاکہ حکومتِ پاکستان بہ حیثیت نائب انتظام و انصرام کا کام سرانجام دے۔ دوسرے یہ کہ بنیادی اسلامی قانونِ شریعت بحال کیا جائے اور دیگر تمام قوانین کو منسوخ کر دیا جائے جو بیرونی ذرائع سے حاصل کیے گئے ہیں یا پھر اسلامی نقطۂ نگاہ سے نامحسود ہیں۔ تدریجیت کی عملی سیاست کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی مولانا مودودی نے اپنے طریقہ ہائے کار کی تکنیک بھی بدل دی۔ منظم مذہبی جماعت کے ذریعہ مجوزہ انقلاب لانے کے علاوہ انہوں نے یہ طے کیا کہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے انتخاب کے پارلیمانی طریقہائے کار کو، عوام کی مذہبی اور جذباتی برانگیختگی کے ذریعہ، کام میں لایا جائے۔ "ہمارے رائے دہندگان خواہ عام تعلیم سے کتنے ہی بے بہرہ کیوں نہ ہوں ان میں کم سے کم اتنی صلاحیت یقیناً موجود ہے کہ اس کا فیصلہ کر سکیں کہ کس قسم کے لوگوں پر کس مقصد کے لیے اعتماد کیا جا سکتا ہے۔" اور اس صورت میں "مذہبی علماء" خود کو حصار میں محفوظ و مامون رکھ کر ایک ایسا لائحۂ عمل مرتب کر سکتے ہیں جس سے ہماری قومی زندگی کے جملہ شعبوں میں اصلاح ہو جائے اور اس کے لیے ریاست کو اپنے تمام ذرائع و وسائل استعمال میں لانے ہوں گے۔ تعلیم اور مواصلاتِ عامہ کے تمام ذرائع نیا اسلامی شعور پیدا کرنے کے لیے کام میں لانے ہوں گے؛ لادینی ذہن رکھنے والے سول ملازمین کو جو انحطاط پذیر پُر معصیت اور مغرب طرزِ زندگی سے غیر اصلاح پذیری کی حد تک متاثر ہو چکے ہیں اور جنہیں مولانا مودودیؒ ایسے بے جوڑ رنگ روپ کے ریشوں کے ساختہ سمجھتے ہیں جو ہمارے نقشے میں کھپ نہیں سکتے "تبدیل کرنا پڑے گا۔ اور ریاست کی" ہندوانی اور مغربی نیم جاگیردارانہ اور نیم سرمایہ دارانہ بنیادوں کو مع ان کے سیاسی نظام کے منہدم کرنا پڑے گا۔"

اس خیالی جنت (یوٹوپیا) کو مرئی شکل میں لانے کے ضمن میں مولانا مودودی، روایت پسند علماء کے برخلاف، موجودہ دور کا مقابلہ کرنے کے لیے فقہ کی کوتاہیاں اور نقائص کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ فقہ دستوری، بین الاقوامی اور قانونِ فوجداری سے

الگ الگ نظاموں کے طور پر بحث نہیں کرتا ۔ ان کے خیال میں یہ تمام نظام کسی حد تک موجودہ معاشیات اور اقتصادیات کے جدید علوم کے مطالعہ اور منتخب استعمال سے زمانۂ حال کے مطابق کیے جا سکتے ہیں اور اسلامی قانونِ شہادت تعزیرات اور فوجداری کے مقدمات کے طریقۂ کار کے ارتقا سے یہ کام سرانجام پا سکتا ہے ۔ اس ضرورت کے تحت وہ پاکستان میں قانون کی ایک اکادمی قائم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں اور ساتھ ہی روایاتی قانونی تعلیم میں اصلاح کے حامی ہیں ۔ وہ ایک ایسا اصلاح شدہ نظامِ عدل لانا چاہتے ہیں جس میں پیشہ ورانہ وکلاء کے لیے کوئی جگہ نہیں ہوگی ، جنہیں وہ "قانونی کاسہ لیس" کہتے ہیں ۔ اس کے برعکس وہ اٹھارویں صدی کے اینگلو محمڈن لا کے مسترد "مختاری" نظام کو از سرِ نو زندہ کرنا پسند کرتے ہیں[۲۹]

فقہ کے برعکس اسلام کا سیاسی فلسفہ ازلاً اکمل ہے لہٰذا نہ اس کو مزید ارتقاء کی ضرورت ہے اور نہ تبدّل کی ۔ اشتراکی ممالک یا مغربی جمہوریتوں کے برعکس جہاں غلامی دائمی ہوتی ہے ، اسلام نے اس امر پر زور دیتے ہوئے اس کی تردید کی ہے کہ غلام اور آقا کے رشتہ کا اطلاق صرف کسی سیاسی اور سماجی حوالہ سے خدا اور انسان کے مابین رشتوں کے ضمن میں ہو سکتا ہے ۔ مولانا مودودی بلا تامل اپنے اسلامی سیاستِ عدل کے تصور کو ایک ایسی دینی ریاست کے مساوی سمجھتے ہیں جسے انسان صرف نائب اور خلیفۃ اللہ ہونے کی حیثیت میں چلا سکتا ہے ۔ اس تصور کے لیے انہوں نے "دینی جمہوریت" کی اصطلاح وضع کی ہے ، جس کے قائدین کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ شریعت کے واضح احکام من کل الوجوہ تسلیم کریں حتیٰ کہ ان اوامر کے شانے میں بھی پس و پیش نہ کریں جن کی تخریب مغرب زدہ دانشوروں کے لیے بے حد تکلیف دہ ثابت ہو ۔ یہ احکامات بنکوں ، بیمہ اور سود کے اداروں کے بند کرنے ، عورت اور مرد کے اختلاط کو روکنے ، عورتوں کو پردہ کرانے ، قوانینِ طلاق جو مردوں کے لیے موافق اور عورتوں کے لیے ناموافق ہیں ، برقرار رکھنے اور چور کے ہاتھ کاٹنے کے موضوعات پر مشتمل ہیں ۔ اسلامی دینی جمہوریت کا دائرۂ عمل پوری انسانی زندگی کے پہلو بہ پہلو پھیلا ہوا ہے اور مولانا مودودی اس حقیقت کو تسلیم

کرنے پر مجبور ہیں کہ اس زاویۂ نگاہ سے اسلامی ریاست اشتراکی اور فسطائی ریاستوں میں ایک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے"۔ لیکن مولانا مودودی کا کہنا ہے کہ ان دونوں موجودہ دور کے نظاموں کے علی الرغم اللہ تعالیٰ نے جو" خلافت اپنے بندوں کو عطا کی ہے وہ ایک مقبولِ عام نیابت ہے اور محدود نہیں ہے"۔ اور اس میں آمریت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ ایک ایسا نظری نقطۂ نگاہ ہے جس کی تنقیص ان کا اپنا تصور اور عملی پروگرام کرتا ہے، جس میں ایک منظم جماعت کا امیر اعلیٰ، باوجود جماعت کے صغیر وکبیر کے ذریعہ منتخب ہونے کے اختیارِ کلی حاصل کر لیتا ہے۔[۸۲]

مولانا مودودی نے ۱۹۵۹ء میں اپنی ایک تحریر میں اسلامی ریاست کو ایک قومی ریاست سے تعبیر کیا ہے۔ یہ نظریہ ان کے ماقبل کی آفاقیت سے زبانی ہمدردی کا ابطال کرتا ہے اور نتیجتاً بین اسلامیت کو مسترد کر دیتا ہے۔ وہ بیرونجات میں رہنے والے مسلمانوں کی سرپرستی اور تحفظ کی ذمہ داری قبول کرنے کے منکر ہیں جو کہ جذباتی نہ سہی لیکن حکومت کی حکمتِ عملی کی تصدیق ضرور کرتی ہے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی نے یہ نظریہ اس لیے اپنایا تاکہ پاکستان کی سیاسی زندگی میں اپنی جماعت کا مقام مضبوط کریں اور راسخ العقیدہ علماء کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں انھوں نے جو اتحاد کیا تھا، اس میں بھی کچھ رعایت ہو جائے۔ اس سے وہ قبل کی آفاقی انسانیت کے ادعا سے ہمیشہ کے لیے دست کش ہو گئے کہ چونکہ اسلامی ریاست ایک مثالی ریاست ہے اس لیے اس کے شہری دو گروہوں میں یعنی مسلم اور غیر مسلم میں منقسم ہو جاتے ہیں۔" یہ تفریق ریاست کی مثالی نوعیت کے باعث ضروری ہے"۔ لیکن وہ اس کے لیے تیار نہیں ہیں کہ محفوظ غیر مسلموں کو از منۂ وسطیٰ کے یورپی یہودی باڑوں میں ذلت، جور و ستم اٹھانے کے لیے چھوڑ دیں بلکہ اپنے دینی جمہوری نظام میں، نسلی امتیاز کے حدود کے اندر، دیوانی اور فوجداری کے قانون میں مسلم اور غیر مسلم میں مساوات اور غیر مسلموں کو، جس طرح تاریخِ اسلام میں نظائر موجود ہیں، اپنے

نجی قانون سے کام لینے کی ہدایت دی جائے گی۔ انہیں اپنے شہروں اور قصبوں میں مذہبی عبادت کی پوری آزادی ہو گی لیکن خالص مسلمان شہروں میں عام صلیبی جلوس نکالنے کی اجازت نہیں ہو گی۔ غیر مسلم اپنی عبادت گاہوں کی مرمت کرا سکیں گے لیکن نئے گرجے اور مندر تعمیر کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔ وہ جزیہ ادا کریں گے (جسے ریاست بجائے سختی کے نرمی سے وصول کرے گی) جس کی وجہ سے وہ، خواہ ان کی خواہش ہو یا نہ ہو، فوجی خدمات سے مستثنیٰ ہوں گے، کیوں کہ ملک کے دشمنوں سے مدافعت صرف ریاست کی مسلم آبادی کی ذمہ داری ہو گی۔ جہاں تک عام محاصل اور زراعت و تجارت و حرفت میں آزادانہ سرگرمی سے حصہ لینے کا تعلق ہے مسلم اور غیر مسلم میں کوئی امتیاز نہیں ہو گا۔ کوئی غیر مسلم نہ ریاست کا صدر ہو گا اور نہ اُسے کوئی کلیدی منصب تفویض کیا جائے گا اور نہ اسلامی ریاست کی مجلس شوریٰ کا وہ رکن ہو سکے گا لیکن غیر مسلم اپنے نجی قانون میں ترمیم و تنسیخ کے مجاز ہوں گے۔ وہ مسلم حکومت یا مجلس شوریٰ کو تجاویز، اعتراضات اور مشورے پیش کر سکتے ہیں۔ آزادیِ فکر و اظہار خیال میں غیر مسلموں کو مسلمانوں کے مساوی درجہ حاصل ہو گا۔ تعلیم میں انہیں ملک کے نظام تعلیم کو ماننا پڑے گا لیکن انہیں یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اپنے مدرسوں اور کالجوں میں اپنے بچوں کو اپنی مذہبی تعلیمات سے بہرہ ور کر سکیں اور قومی جامعات اور کالجوں میں بھی ان کو اس کی آزادی ہو گی۔ وہ اسلام کا مطالعہ کرنے کے پابند نہیں ہوں گے[۳۱]

اسلامی ریاست کے اقتصادی ڈھانچہ کے سوال پر مولانا مودودی اپنی تائید میں ہیرالڈ لاسکی کا مقولہ پیش کرتے ہیں کہ آزاد کاروبار، نجی املاک اور منافع کا محرک طریدارانہ ڈھانچہ، اسلامی ڈھانچہ کے برعکس، شیطنت کا آلۂ کار ہے اور اس کے مالیاتی ڈھانچہ پر غیر انسانی شریفانہ سود قابض اور مستولی ہے۔ سرمایہ داری کا بدل یعنی اشتراکیت کا اعمال نامہ اس سے بھی زیادہ سیاہ ہے۔ روس کی اقتصادی ترقی کا مغرب سے موازنہ اس کے حق میں نہیں جاتا۔ اشتراکی اکتسابات و کارنمایاں کی وصل باقی میں کچھ منافع نظر آئیں گے مثلاً سماجی بہبود اور متحدہ ریاستی منصوبہ بندی، لیکن بے رحمی اور غیر انسانی آمریت، بدعنوانی اور عمل تجارت کو نوکر شاہی کی تنظیم تجارت سے بدل کر اور شخصی آزادی

کے مکمل فقدان نے ان منفعتوں کو بے معنی بنا دیا ہے۔ روسی شہری کو روزانہ کی روٹی کے حصول اور سماجی تحفظ کے لیے یہ قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔[۲۹]

سرمایہ دارانہ نظام باوجود اشتراکی دعوتِ مقابلہ کے، اپنے مسائل حل کرنے میں ناکامیاب رہا ہے۔ بے روزگاری اور افلاس اکثریت کا مقسوم اب بھی ہے۔ مختصراً یہ کہ اس کی تجارتی گردش پر سود خوار بیکار مضبوطی سے مسلط ہے۔[۳۰]

قدیم ہندو بت پرستی میں گھرے ہوئے ہندوستان اور پاکستان کا مسلم سماج، جس پر مغلئی جاگیردارانہ نظام اور جدید مغربی ثقافت چھائی ہوئی ہے، کون سا اقتصادی راستہ اختیار کرے؟ اس کے لیے صرف اسلام ہی بہترین حل پیش کر سکتا ہے جو سرمایہ داری اور اشتراکیت کے درمیان ایک زرین نقطۂ واصل ہے۔ اسلام دولت کمانے کے جائز اور ناجائز ذرائع کی واضح طور پر نشاندہی کرتا ہے۔ وہ ایک شخص کو دوسرے شخص کے استحصال سے روکتا ہے۔ وہ دولت جمع کرنے پر چیں بر جبیں ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے پیروؤں کو اپنی عام ضروریات سے زیادہ اندوختہ کو بانٹ دینے کی ترغیب دیتا ہے۔[۳۱] مولانا مودودی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام کا اخلاقی فلسفہ سرمایہ داری کی عین ضد ہے۔ ربا اور سود خوری کو قرآن مطلق حرام قرار دیتا ہے اس لیے کہ یہ حکمِ خداوندی کی خلاف ورزی ہے۔ بلا سود کے قرض کا اسلامی قانون بالعمد اخلاقی خطرہ مول لینے کا مترادف ہے۔ عطیات یا خیراتی ادارے سرمایہ دارانہ معاشرے میں تجارتی اشتہار بازی کے اضافی ذرائع ہیں، درآنحالیکہ اسلام خیرات وصدقہ کو مخفی رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اسلامی خیرات کو ریاست واجبی زکوٰۃ کی شکل میں اپنی تحویل میں رکھتی ہے جو کلیتاً سماجی بہبود کے لیے منتقل کر دی جاتی ہے۔ اسلام میں زکوٰۃ کا نظام موجودہ دور کی امدادِ باہمی کی تحریکات، قومی بیمہ اور قومی پراویڈنٹ فنڈ کے ہم مثل ہے۔ اس کا مقصد حاجت مندوں، بوڑھوں، بیواؤں، یتیموں اور بیماروں کی داشت و پرداخت ہے۔ اسلام کے قانونِ وراثت نے صرف چند ہاتھوں میں دولت کے ارتکاز کی مزید حوصلہ شکنی کی ہے جس کا مقصد

یہ ہے کہ دولت کو وسیع سے وسیع تر حلقوں میں تقسیم کیا اور پھیلایا جائے۔[۴۲]

اسلامی معاشرہ میں فرد بنیادی اکائی تشکیل کرتا ہے۔ معاہدہ اللہ اور فرد، عورت اور مرد کے مابین ہوتا ہے نہ کہ دیوتا اور نسلی گروہ کے درمیان۔ اس لیے فرد اسلامی اقتصادی نظام کا مرکز رہتا ہے اور آمریت یا کلیت پرستی یا حکومت کا کنٹرول جیسا کہ اشتراکی معاشرہ میں رائج ہے، اسلام کے لیے ناقابلِ قبول ہے جو اس ارتقائی سوشلزم کو بھی قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو سرمایہ دارانہ معاشرہ میں نشو و نما پا سکتی ہے۔ نجی ملکیت کا قانون نامعلوم زمانوں سے قانونِ قدرت رہتا چلا آیا ہے اور چونکہ اسلام، مذہبِ فطرت ہے، وہ کسی اور قانون کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس لیے مولانا مودودی زرعی اصلاح کے خلاف ہیں اگرچہ وہ کاشتکاروں اور زمین داروں کے درمیان ایک غیر طبقاتی تعلق و ربط کی وکالت کرتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے قانونِ وراثت کو، جس میں ملکیت کی تقسیم در تقسیم ہوتی چلی جاتی ہے، مساوات کی راہ ہموار کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ تیزی سے صنعتی نظام لانے کے خلاف ہیں اور بتدریج انسانوں کی جگہ مشینوں کے استعمال میں لانے کے قائل ہیں تاکہ بے روزگاری کا مسئلہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔ کاروباری مقابلہ اور یکساں مواقع کو تجارتی اور صنعتی زندگی میں کلیدی حیثیت حاصل ہونا چاہیے۔ حکومت کا کام بس اتنا ہونا چاہیے کہ صنعتی حکمتِ عملی کی جانب رہنمائی کرے۔ صنعتیں اور تجارت زکوٰۃ کی پابند ہوں تاکہ دولت و سرمایہ صرف چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو جائیں۔[۴۳]

اسلامی ریاست میں زکوٰۃ کو معاشرتی حالت کی ضامن ہونا چاہیے اور ہر باشندے کی کم سے کم ضروریاتِ زندگی پورا کرنے کی یقین دہانی ہونا چاہیے، لہٰذا زکوٰۃ آمدنی اور جمع شدہ سرمایہ دونوں پر لگنی چاہیے۔

جماعت اسلامی کا سیاسی پلیٹ فارم ہندوستان میں پاکستان سے قدرے مختلف ہے انڈین نیشنل کانگریس کے لادینیت، قومیت اور جمہوریت پر اصرار کے مقابلہ میں مولانا مودودی مانوس متبادلات پیش کرتے ہیں۔ اللہ کی اطاعت، انسانیت، اور اللہ کی نیابت۔ وہ ہندوؤں کو یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنے صحائف میں ان اصولوں کو

تلاش کریں کیونکہ یہ اصول تمام مذاہب کا الہامی جوہر ہیں۔ اور اگر وہ اپنی کتب سماوی میں اُن کا سُراغ لگانے میں ناکامیاب ہوں کیونکہ اس کا امکان ہے کہ صدیوں سے استداد کے باعث ہندو مذہب کی "الہامی" صداقت ضائع ہوگئی ہو۔ تو پھر وہ دینی جمہوریت کے اسلامی تصور میں اس کا سراغ لگائیں۔ ہندو اسے اپنے "گم شدہ الہامی ورثہ" کے مماثل پائیں گے جسے وہ پہچانیں، پرکھیں اور اپنی فلاح کے لیے اپنائیں[۲۳]۔

حواشی

۱۔ دیکھیے نیچے ص ۲۴۱

۲۔ اسلامی قانون اور دستور (آئی ایل سی) (۱۹۶۰ء) وغیرہ۔ ان کے دوسرے رُخ کو دیکھنے کے لیے پاکستان پریس کی فائلوں کا مطالعہ کیجیے خاص طور پر "ڈان کراچی اور "نوائے وقت" لاہور اکتوبر تا دسمبر ۱۹۶۳ء

۳۔ اسلامی تہذیب (۱۹۶۰ء) ص ۳۳

۴۔ "اسلام کو سمجھنے کے لیے" (۱۹۶۰ء) ص ۳ (Towards Understanding Islam)

۵۔ اسلامی تہذیب، ص ۶۳ تا ۶۶

۶۔ ایضاً، ص ۸۷ - ۸۹

۷۔ ایضاً، ص ۱۱۵/ ۱۲۳

۸۔ علم الملائکہ کے لیے دیکھیے: تفہیم القرآن" (۱۹۴۳ء) اور اسلامی تہذیب ص ۱۸۱ - ۱۸۹

۹۔ اسلامی تہذیب، ص ۱۳۹ - ۱۴۱؛ انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۹۳ - ۱۳۰

۱۰ے ایضاً، ص ۳۰۴ - ۳۴۷
۱۱ے انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۱۹ - ۲۰ / ص ۱۰۵ - ۱۱۱
۱۲ے ایضاً، ص ۱۵۲ - ۱۵۳
۱۳ے الجہاد فی الاسلام، (۱۹۲۹ء) ؛ انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۱۹۷
۱۴ے انڈر اسٹینڈنگ اسلام، ص ۱۸۲ - ۱۸۳
۱۵ے مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش، (۱۹۳۹ء - ۱۹۴۰ء)(i تا iii) ؛ اے۔ ایس رحمانی، جماعت اسلامی کے دعوے
۱۶ے مودودی اور اے۔ ایچ اصلاحی، دعوت اسلامی (۱۹۵۷ء)، مودودی، سیاسی کشمکش، (iii) ۴ - ۵
۱۷ے سیاسی کشمکش، (iii) ۶ - ۷
۱۸ے ایضاً، ص ۲۵
۱۹ے ایضاً، ص ۳۰ - ۳۱، ص ۴۰ - ۴۱
۲۰ے ایضاً، ص ۱۰۱ تا ۱۱۲، ص ۱۷۱ تا ۱۸۴ ؛ دعوتِ اسلامی، ص ۳۹ - ۶۹
۲۱ے آئی ایل سی، ص ۴۷ - ۴۸، ص ۵۰ - ۵۴
۲۲ے ایضاً، ص ۶۱ - ۶۳، ۷۵ - ۸۰
۲۳ے ایضاً، ص ۸۵ - ۹۵
۲۴ے ایضاً، ص ۱۰۱ - ۱۰۳
۲۵ے ایضاً ص ۱۰۷ - ۱۰۹
۲۶ے ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۲۶
۲۷ے ایضاً ص ۱۴۷ - ۱۵۲، ۱۵۴ - ۱۵۵، ۱۵۷ - ۱۶۰
۲۸ے اسلام اور جدید معاشی نظریات (لاہور ۱۹۵۹ء) ؛ ص ۲۹۵ - ۳۱۹:
۲۹ے ایضاً، ص ۶۳ تا ۸۳ -
۳۰ے ایضاً، ص ۱۰۰ تا ۱۰۴ -

۳۱؎ ایضاً، ص ۱۱۲ - ۱۲۰؛ آرگومنٹ بیسڈ آن قرآن، ۳:۵، ۴۵:۳، ۲۶:۲

۳۲؎ ایضاً، ۱۲۲ - ۱۳۳

۳۳؎ ایضاً، ۱۳۱ - ۱۳۷، ۱۵۱ - ۱۵۷

۳۴؎ دعوتِ اسلامی، ص ۹ - ۲۵، ۳۵

تیرہواں باب

پرویز:

تفسیری نوجدیدیت اور دوسرے آزاد رجحانات

غلام احمد پرویز (پیدائش ۱۹۰۳ء) کئی حیثیتوں سے مودودی کی ضد ہیں۔ دونوں ان معنوں میں اساسیت پسند ہیں کہ دینی، سیاسی اور اقتصادی نظام، جو وہ پاکستان کی اسلامی معاشرت میں رائج کرنا چاہتے ہیں اس کی بنیاد تفہیمِ قرآن پر رکھتے ہیں۔ لیکن یہ مجانست یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ مودودی خارجیت پسند ہیں جبکہ پرویز نے بالکل نئی اور عجیب و غریب توضیحی اور لغوی تکنیک، سورۂ قرآن اور آیاتِ قرآنی کی جدید پسند اصطلاحوں میں، تفسیر کے لیے وضع کی ہیں۔

مرکزی سیاسی اور اقتصادی مسئلہ، جس کے حل کرنے کے لیے پرویز نے قرآن کے معانی کی نئی تشریح کی طرف توجہ کی ہے، وہ ہے مسلم ممالک کے آزادی حاصل کرنے کے بعد بھی ان کی پسماندگی، تباہ حالی اور غلامی کے شکنجے میں جکڑے رہنا، جس کی وجہ سے وہ نہ صرف غیر مسلم ممالک کے مقابلے میں پہلے سے زیادہ کمزور ہیں بلکہ ان کا وجود بڑی طاقتوں کے رحم و کرم پر منحصر ہے۔ تمام مسلم ممالک میں ایک چیز مشترک ہے یعنی سیاسی و اقتصادی پسماندگی، اگرچہ وہ مختلف آب و ہوا

کے جغرافیائی خطوں میں آباد ہیں اور ان کی زندگی کے طور و طریق بھی مختلف ہیں، آخر پھر ان کی اِس یکساں پس ماندگی کی وجہ کیا ہے؟ اساسیت پسند یا روایت پرست اسے حقیقی اسلام سے رُوگردانی کا نتیجہ قرار دیں گے۔ صوفی اسے دنیاوی جاہ و حشم کہہ کر ٹھکرا دیں گے۔ پرویز ان دونوں نقطہائے نگاہ کو تاریخ کی منطقی روشنی میں غلط قرار دے کر مسترد کر دیتے ہیں۔ کائنات چند طبیعیاتی قوانین کے تحت کاربند رہتی ہے، جو اس کرۂ ارض پر پوری انسانی حالت اور زندگی کو متاثر کرتے ہیں۔ وہ مُسلم اور غیر مُسلم دونوں پر یکساں طور پر اثر انداز ہوتے ہیں خواہ ان میں روحانی امتیاز کیسا ہی کیوں نہ ہو[۱]۔

سید احمد خاں سے لے کر آج تک تمام جدید پسندوں میں غالباً پرویز واحد شخص ہیں جو مغربی نقطۂ نظر سے سب سے زیادہ قریب ہیں اور یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ایک اعلیٰ معیارِ زندگی اور متعدد سیاسی، سماجی، انفرادی اور اقتصادی آزادی دنیاوی زندگی کے آدرش ہیں۔ معیارِ زندگی کا انحصار کسی معاشرے اور اس کے افراد کی آزادی کے پیمانے پر ہے اور اس کا دار و مدار کائنات کی قوتوں پر انسان کے دسترس اور تسخیر پر ہے۔ پرویز نے اس دنیا پرستی پر سارا زور دے کر، ایک صحیح نقطۂ نظر کو دوراز کار اور غیر معقول توضیحی اصطلاحات کی تخلیق کر کے پامال کر دیا۔ وہ "دنیا" اور "آخرت" کی اصطلاحات کو جو معاد (قرآن میں استعمال ہوئے ہیں، بالکل مختلف معانی پہناتے ہیں۔ دنیا محض جیثیتِ نظر حال ہے اور آخرت اس کرۂ ارض پر آئندہ آنے والی نسلوں کے مستقبل سے مراد ہے۔ وہ حیات بعد الممات کے منکر نہیں ہیں اور اسے مسلکِ اسلامی کا اہم اصول گردانتے ہیں لیکن لفظِ آخرت کو دو معنی پہناتے ہیں، تاکہ ان میں سے ایک معنی کو مسئلہ معاد سے الگ کر کے اسے دنیاوی حوالہ سے استعمال کریں اور اس سے اقتصادی ترقی کی اہمیت بڑھا سکیں۔ تقویٰ صرف عبادتِ الٰہی نہیں ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ نے مادی اشیاء کی فطرت میں جو قوتیں ودیعت کی ہیں ان سے دولت پیدا کرنے کے امکانات اور تخلیقی کوشش کو صحیح راستہ دکھانے اور کام میں لانے کے لیے انسان کو تیار کیا جائے۔ اس دنیا کے مادی اکتسابات

اور دوسری دُنیا میں روحانی مدارج حاصل کرنے میں کوئی متباین فرق نہیں ہے۔
وہ لوگ جو اس قسم کے امتیازات پیدا کرتے ہیں وہ تقسیم کرنے والے یعنی المقتسمون ہیں۔

بقول پرویز مذہبی تاریخِ اسلام میں "دین" کو جسے قرآن نے مذہب کا اساسی معطیہ قرار دیا ہے، مذہب سے متمیز کرنا چاہیے۔ دین کی صرف ایک واحد بنیاد ہے یعنی جملہ مخلوقات، مجملہ حیات اور جملہ قانونِ فطرت کی وحدت کا تصور، اور یہ وحدتیں اللہ کی وحدت سے ماخوذ ہیں۔ دین انسانی سعی کی تنظیم ہے جس میں حال اور مستقبل ایک متحرک وحدت میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے دَور میں اساسی مستحکم معاشرہ اس منہج پر کاربند تھا لیکن بنو امیہ اور بنو عباس کی ملوکیت نے اسلامی معاشرہ کے اس نظام میں رخنہ اندازیاں کر کے اسے کھوکھلا کر دیا اور دُنیا اور آخرت کو ان کے معروف معادی معنی پہنا دیے۔ شاہ اور علمائے دین نے مل جل کر کام کیا اور ایک دوسرے کے مقام کو مستحکم بنایا۔ قرآن شریعت کا اصل منبع نہ رہا اور اس کا مطالعہ محض صلاۃ و ثواب ہو کر رہ گیا۔ مقررہ مذہبی رسوم پر اکتفا کیا جانے لگا اور دنیائے مابعد میں جزائے موعود پر انحصار ہونے لگا۔ لاقانونیت اور بدعنوان حکومت کے جواز کے لیے، مقدر اور قسمت کے نظریوں کی عوام میں تعلیم پھیلائی جانے لگی۔ شرمناک طریقے پر احادیث وضع کی جانے لگیں، جس کا کلاسیکی علمِ تفسیر پر غلط اثر پڑنا لازمی تھا۔ آیاتِ قرآنی کو موضوع حدیث اور قیاس پر منطبق کرنے کے لیے توڑنا مروڑنا شروع کر دیا گیا۔ اس دنیا کی جبلی بدفطرتی پر یقین متصوفانہ سکوت کے نظریہ میں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچا۔ اس پورے عمل نے شاہانہ مطلق العنانی کو بالواسطہ یا بلاواسطہ مستحکم کیا۔ انتہائی بے دست و پا کرنے والا مذہب کا مسلط کردہ نظریۂ تقلید اور قرآنی مسلۂ معاد کی تفہیم میں عقل سے کام لینے کو ممنوع قرار دینا، مجبوری تھے۔

امتثال، تقویٰ کو بھی، جو جہانِ دیگر کے انعامات و اکرام سے متعلق ہے اس

زندگی اور کائنات کو، جو حسین ہیں، غیر اخلاقی اور بد قوارہ بنا کر پیش کرتا ہے۔ ادب، موسیقی، فن، اچھی زندگی بسر کرنا ان سب پر ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے اور انہیں فحاشی اور بے ہودگیوں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن خود قرآن محدودے چند ہی اشیاء کو قابلِ احتساب قرار دیتا ہے اور بقیہ جملہ اشیاء کو افراد اور معاشرہ کی صوابدید پر چھوڑ دیتا ہے۔ صرف فقہی مذہب نے جمالیات پر پابندی عائد کی ہے۔ اس سے اسلامی ثقافت میں ریا کارانہ سمجھوتوں کی بنیاد پڑ گئی۔ موسیقی پر ناک بھوں چڑھائی جاتی ہے لیکن صوفیانہ رنگ میں رنگی ہوئی موسیقی جائز ہو گی۔ مصوری ممنوع قرار دی گئی لیکن آج کل کے مُلا تصویر کھچوانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ نسائی حُسن سے پیدا شدہ محبت کو عذابِ جہنم کا پروانہ قرار دیا جاتا ہے، لیکن یہی جذبہ محبتِ الٰہی میں لطیف اور پاکیزہ بن جاتا ہے اور شراب، عورت اور نغمہ کی پوری تخئیل صوفیانہ شاعری کا قالب اختیار کر لیتی ہے[۴۲] جمالیات پر یہ زور ابوالکلام آزاد سے مکتسب ہے اور ابوالاعلیٰ مودودی کی انتہائی اصل پسندی کے بالکل متضاد ہے۔

پرویز اسی سلسلہ میں آگے رقم طراز ہیں کہ اسلامی معاشرتی اخلاقیات، دماغی توازن کے فقدان کی عکاس ہے۔ اس اخلاق نے اپنے اندر جبریت، مطلقیت کے آگے سپر اندازی اور بہیمیت کے عناصر سمو لیے ہیں اور حلال و حرام اشیاء کی ایک بڑی طویل فہرست ہے[۴۳]

اسلام کے انحطاط کا اصلی سبب دین کو جو ایک کھلا صاف اور سادہ الہامی مذہب تھا فقہی اور تقلیدی مذہب کے ذریعہ دبانا ہے۔ وہ ذہنی اور روحانی انجماد جو اس کے ذریعے اس پر ٹھونسا گیا ہے، یہ ہے اسلامی سلطنت کے انحطاط کی جڑ۔ آج اسلامی ریاستوں کی ناگفتہ بہ اقتصادی اور سیاسی زندگی اور ان معاشروں کی جو ان ریاستوں میں پائے جاتے ہیں، زبوں حالی کی اصل وجہ یہی ہے۔

بعد ازاں پرویز نے جدیدیت کے ان مانوس عذر خواہانہ دلائل کو دہرایا ہے جن کی سید احمد خاں، اقبال اور تقریباً جملہ دیگر حضرات نے آڑ لی ہے کہ مسلمانوں کو

اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے رازوں پر غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے اور قدرت کی طاقتوں کے سائنسی مطالعہ پر اُکسایا گیا ہے لیکن بجائے سائنسداں بننے کے ہمارے فاضل اہل حضرات نے ازمنۂ وسطیٰ کے ناظمانِ کتب خانہ بننے کو ترجیح دی۔

اس موجودہ دور میں، اس کے نظم اور سائنسی قوت کی بنا پر مسلمانوں کو زندہ رہنے کے لیے اپنا روایاتی مذہب — فقہی مذہب — جو ان کا اپنا ایجاد کردہ ہے ترک کرنا پڑے گا۔ اس کے لیے ان کو دو راستوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا: یا لادینیت، جو روحانی موت کے مترادف ہوگی لیکن یہ ان کے سسک سسک کر اور مصیبتیں جھیل کر مرنے سے بہتر ہوگا یا پھر دین کی جانب واپسی، کیونکہ قرآن نے ہر اُس قوم کو زندہ رہنے اور نشاۃِ ثانیہ بخشنے کا وعدہ کیا ہے جس کی اصلاحی قابلیت بالکل مفقود نہ ہوگئی ہو۔

پرویز کے خیالات اس حد تک تو جدید پسند کہے جا سکتے ہیں لیکن ان کے اپنے دُور از کار نظریوں میں پھنس جانے سے ان کی تصانیف، برِ صغیر میں اسلام میں جو متبادل اور مخالف امواجِ مذاہب دوڑتی رہتی ہیں، ان کے شناوروں کے لیے اکثر و بیشتر ایک عجوبہ ثابت ہوئیں۔ دورِ جدید کے تصورات کو قرآنی اصطلاحات کا جامہ پہنا کر اُنھوں نے ایک عجیب و غریب اور غیر معمولی توضیحی لفاتی تکنیک تخلیق کی۔ رب (خدائے رازق) انہیں ایک عالمی قانونِ ربوبیت سے بھی روشناس کرتا ہے، جو خلق اللہ کی پوشیدہ باطنی صلاحیتوں کی نشو و نما ہے۔ اس طرح قرآن کی جملہ اصطلاحات کو نہایت دقیق معانی پہنا کر اور دُور از کار تشریحات کے ذریعہ حال کے اسلامی معاشرہ کی اقتصادی اور سیاسی احتیاجات کے لیے موزوں و مناسب بنا دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ ابوالکلام آزاد سے تصوراتی سانچہ مستعار لے کر اور ایک خدائے رازق کے نظم یا نظامِ ربوبیت کا پرورش یافتہ آفاق کا مرکزی خیال، پرویز نے اپنے خود ساختہ مفروضہ کی جانب موڑ لیا اور اُنھوں نے انسانی معاشرے کے لیے ایک خیالی جنّت اور مثالی صورت پیش کر دی۔ ان کے نظامِ ربوبیت کے تصور کی کچھ تفصیل

نتیں اقبال کے توسط سے برگساں ارتقائیت کی جانب رہنمائی کرتی ہیں۔ ربوبیت ارتقائی عمل کے لیے اتصال اور توازن دونوں کی ضرورت ہے۔ اس کا ایک آدرش اور ایک منتہا ہے جو انسان بذریعہ اسلام یا اللہ کی فرمانبرداری سے حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن، انسانی خودی کے خودیِ مطلق میں فنا ہو جانے کے متصوفانہ اور ویدانتی تصور کا اسی طرح منکر ہے جس طرح وہ انسانی وجود کے مادی تصور کا منکر ہے۔ مادی تصورِ حیات چند اقتصادی اجزا کے تحت پروان چڑھتا ہے مثلاً عقلیت سماج کے اقتصادی ڈھانچے کے لیے رہنمائی کا کام انجام دیتی ہے نیز انفرادیت اور نجی کاوشیں عدمِ مساوات اور ارتکازِ زر اور طبقاتی ڈھانچہ کو سخت و سنگین بنانا وغیرہ اس میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔ خود شکست قومیت اور میکاولی کا اصولِ جہانبانی اس کے سماجی اور انتظامی انعکاسات ہیں۔ حیات کا معادی پہلو دوسری انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ اور دونوں منشائے الٰہی کے خلاف ہیں۔[۹]

مادی دنیا کے اس نظریے میں قرآن شریک ہے کہ دنیا میں اطمینان اور فارغ البالی کی ضرورت ہے، لیکن انسانی معاشرہ محض طبعی اور اقتصادی نہیں ہے۔ نظامِ ربوبیت میں انسان کی غیر فانی اور اخلاقی ترقی بھی شامل ہے نیز اس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لیے بہتر حالات پیدا کرنے کی مساعی بھی۔ اقبال اور برگساں کے اتباع میں، پرویز مزید کہتے ہیں کہ انسانی خودی اگرچہ قوانینِ قدرت کی پابند ہے مگر قوتِ الٰہیہ کی بھی شریک ہے اور اس کے اوصاف اللہ تعالیٰ کے متوازن صفات سے مکتسب ہیں، جو حقیقتِ مطلق کے اتنے کثیر شعائر اور ظواہر ہیں۔[۱۰]

انسان میں الٰہیات پر مبنی اوصاف کا پایا جانا کسی خاص مقصد کے تحت ہے، اور وہ ہے دائمی اقدار کی تخلیق جو ابدی صداقتیں ہیں درآنحالیکہ مادیت کی اقدار لاینفک نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ ان دائمی اقدار میں جن کی طرف بنیادی طور پر صفاتِ الٰہیہ اشارہ کرتی ہیں اللہ کا آفاقی فضل ہے۔ انسان کا اولین قدر آفریں مقصد تمام انسانیت کی پرورش اور بقا ہونا چاہیے۔ یہ قدر "لینے" سے زیادہ "دینے" کی اہمیت پر زور

دیتی ہے اور فرد کو معاشرہ کا خادم بنا دیتی ہے۔ ایسے افراد سے مرکب معاشرہ لازماً فیاض اور ہمدرد ہوگا۔ اس معاشرہ میں سماجی فلاح اور بہبود کے لیئے دولت پیدا کرنے کے ذرائع کو قرآن انفاق (خرچ کرنا اور بانٹنا) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ برگساں اسے "بند معاشرہ" کے مقابلے میں کھلا معاشرہ سے موسوم کرتا ہے۔ ایک سے مراد دوزخ ہے اور دوسرا جنت کا مترادف ہے۔ شجرِ ممنوعہ انسان انسان میں امتیاز پیدا کرتا ہے۔ اس لیے ہبوطِ آدم کا قصہ انسان کو انفرادیت اور نجی مفاد کی زندگی کی سطح تک نیچے گرا دیتا ہے۔ "فردوسِ گم گشتہ" صرف کھلے معاشرہ کے ذریعہ از سرِ نو حاصل کی جا سکتی ہے جہاں فرد کا مفاد معاشرتی فلاح کا پابند ہوتا ہے اور وحی انسان کی اسی جانب رہنمائی کرتی ہے[۱۱۵]

انسان کی ذہنی یا جسمانی محنت کرنے کی قوتیں نیز پیداوار کے ذرائع سب اللہ کی مخلوق اور ملکیت ہیں۔ انسان صرف اپنی محنت سے زندہ اور قائم رہنے کا حق رکھتا ہے[۱۱۶]۔ پرویز اقبال کے اس نظریہ کا اعادہ کرتے ہیں کہ زمین، جو تمام پیداوار کے ذرائع کی بنیاد ہے، اللہ کی ملکیت ہے۔ انسان کا حقِ ملکیت اس پر بالواسطہ ہو سکتا ہے۔ وہ جو کام کرتا ہے اجرت کا مستحق ہے اور جو کسی دماغی یا جسمانی سقم کی وجہ سے کام نہیں کر سکتا وہ سماجی خیرات کا مستحق ہے، جو اسلامی تصورِ "احسان" کے مثل ہے۔ انسانوں کی دماغی تخلیقی یا پیداواری صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں لیکن اللہ نے یہ فرق دائمی طبقاتی ترتیب کے لیے خلق نہیں کیا ہے۔ انفرادی صلاحیت کے فرق، محنت کی مختلف ضروریات میں معاون ہونے کے لیے پیدا کیے گئے تھے[۱۱۷]

قرآنی سوشلزم مارکسیت سے بالکل مختلف ہے۔ مارکسیت کے پاس اپنی سوشل فلاسفی کے لیے کوئی اخلاقی بنیاد موجود نہیں ہے۔ اشتراکیت کا پرچار صرف طبقاتی نفرت کے نظریہ کے ذریعہ ہی کیا جا سکتا ہے۔ تاریخی ضرورت اور سبب کا جدلیاتی مادی نظریہ قرآن کے تصورِ حیات اور تاریخ سے بالکل متضاد ہے۔ قرآن

سے مطابق وجود کی خدائی اسکیم خیر و شر کی مستقل کشمکش میں خود کو ظاہر کرتی رہتی ہے۔ تنازعِ طبقات بنیادی طور پر اخلاقی ہے نہ کہ اقتصادی۔ اس دوہری اخلاقی جدوجہد میں صرف خیر اس بنا پر قائم اور زندہ رہ سکتا ہے کیونکہ اس کی خوبی اور منطق معاشرہ کے لیے منفعت بخش ہوتی ہے۔ اچھائی (خیر) اپنی تمام قوتوں کے ساتھ سماجی فلاح کے لیے ہے۔ لہٰذا وہ انعامِ الٰہی کا مجموعہ ہے[گلے]

قرآنی لائحۂ عمل، جو اچھی زندگی کی جانب رہنمائی کرتا ہے، چند بنیادی حقائق کا حامل ہے جنہیں تسلیم کرنا عملِ ایمانی کے مترادف ہے۔ ان میں وحی پر یقین، کائنات میں ایک واحد قانون کا جاری و ساری ہونا تمام انسانوں کی اخوت اور حیات بعد الممات پر ایمان، جو قانونِ مکافات پر ایمان لانے پر دال ہے، شامل ہیں۔ دوسرا قدم وحی کی روشنی میں سماجی ارتقا پیدا کرنے کی کوشش ہے جس سے مثالی معاشرہ تشکیل پاسکے۔ قیامِ صلوٰۃ جس سے مراد عبادتِ مرسوم نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی یا زیادہ وسیع معنوں میں انسانی معاشرہ کو اطاعتِ الٰہی کے لیے منظم کرنا۔ قرآن کے حکمِ زکوٰۃ کی بھی معاشرتی فلاح کی نسبت سے وضاحت کرنا چاہیے۔ اور اس سلسلہ میں صدقہ خیرات کے ان اصول و ضوابط میں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک سے قرآن میں آئے ہیں اور ایک مثالی فلاحی معاشرہ کی تخلیق کے لیے جو قواعد مرتب کیے جائیں، جن کا اطلاق جہاں بھر میں ہوتا ہو، ان میں امتیاز برتا جائے[ٹلے]

قرآن کے احکامات کے مطابق فلاحی معاشرے کی تخلیق کے لیے پرویز بھی مودودی کی طرح ایک انقلابی جماعت کی تشکیل کو لازمی سمجھتے ہیں۔ لیکن مودودی کے برعکس وہ اس جماعت کی ساخت یا مقصد کو بجائے تخلیق کے جمہوری نوعیت کا ہونا پسند کرتے ہیں۔ اس کا مقصد ایسی ذی شعور جماعت کی حکومت قائم کرنا ہے جو دولت کی پیداوار اور تقسیم کے لیے ایسی گردش کا نظام قائم کرنے کی کوشش کرے جو نہ تو چند ہاتھوں میں ہو اور نہ دباؤ اور نفع خوری کے تحت ہو بلکہ معیاراتِ زندگی کی بلندی اور معاشرے کی ضروریاتِ صرف کے عین مطابق ہو۔ یہ ایک طرف شخصی

آزادی کا گلا نہیں گھونٹے گا، جیسا کہ اشتراکی ریاستوں میں ہوتا ہے اور نہ دوسروں کو رہنے گھونٹنے کی کھلی چھٹی دے گا بلکہ وحی کی روشنی میں انفرادی اور معاشرتی آزادیِ فکر کے اصول کو پروان چڑھائے گا۔ قرآنی انقلابی جماعت، معاشرے سے۔ یہ عہد کرے گی کہ وہ تمام لوگوں کو ذریعۂ معاش اور سماجی تحفظ مہیا کرے گی۔ خدا کا نام یعنی اللہ ہی قرآنی معاشرہ کے مترادف ہے۔ یہ کتنا بے کار محض ہے کہ یہ بے ادب گستاخ سماجی اقتصادی نظریہ وحدت الوجود نہ صرف علماء کے لیے ناقبول رہا بلکہ متوسط طبقوں کے گول مول مقلدین کے لیے بھی قابلِ توجہ نہ ہو سکا، لیکن اس گڈمڈ "الہیاتی سوشلزم" کو پرویز تاریخ کے مارکسی فلسفہ کے رد کرنے کے لیے حرفِ آخر سمجھتے ہیں۔[۱۹]

پرویز حکومت کی جملہ اقسام کو، جن پر تاریخ کی مہر ثبت ہے، سرسری طور پر مسترد کر دیتے ہیں مثلاً حاکم اور محکوم کے مابین ثالثی، قبائلی نظام جو پروہتائی پر منتج ہوتا ہے، دینی حکومت جو آمرانہ شاہی کے قیام میں ممد و معاون ہوتی، سماجی معاہدہ کی حکومت، مادی مادیت، جمہوریت جس نے مغرب کو ناکامیاب کیا (جس کے متعلق کوبان، ایوگنگ اور رینے گنال کی سندیں کافی ہیں)، فسطائی حکومت جو نفرت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کے بعد صرف ایک ہی ایسی حکومت کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے جو لاک نے تجویز کی ہے اور وہ حکومت ہے جس کی بنیاد قانونِ الٰہی پر ہے۔ لیکن یہاں لاک نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ اس نے اکثریت کی رائے کو قانونِ الٰہی کا سرچشمہ قرار دیا ہے[۲۰] یہاں پرویز نے اقبال کے اجماع کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے جس میں انہوں نے رضائے عام اور عوام کے منتخب نمائندوں کے متعلق اپنے خیال کا اظہار کیا ہے[۲۱] اگرچہ وہ اقبال سے اس بات پر متفق ہیں کہ قانونِ الٰہی مسیحی اداروں میں نہیں پایا جا سکتا۔ اگرچہ مودودی اور پرویز دونوں کی توضیحی اساسیت اور جدیدیت میں بُعد المشرقین ہے لیکن دونوں اس بات پر متفق اور مُصر ہیں کہ قانونِ الٰہی کو دوامی اقتدار کا حامل ہونا چاہیے جنہیں انسان، جس کی خود غرضی فطری ہے اگرچہ یہ ضروری نہیں وہ شریر ہو، بغیر ربوبیت کے پروان چڑھانے کا اہل نہیں

ہے۔ انسانی معاشروں پر حاکمیت، آفاق پر برتری کی طرح ہمن وعن اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ وہ انسان کو تفویض نہیں کی جاسکتی حتیٰ کہ نبیوں کے بھی سپرد نہیں ہوسکتی۔ یہ زاویۂ نظر حدیث اور سنت کے سرچشمۂ قانون ہونے کے تصور کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتی ہے۔ قرآن میں قانونِ الٰہی کی حیثیت ایک "فرمان" کی ہے، کسی سخت گیر قانونی ضابطہ کی نہیں ہے۔ اس لیے ایک اسلامی ریاست اللہ کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کے قوانین پر عمل درآمد کرانے کا ایک واسطہ اور ان ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لیے ہے جو انسان کے لیے اللہ نے اپنے ذمہ رکھی ہیں۔ خلفائے راشدین کا عہد اسی قسم کی نیابت کی ایک مثال ہے۔ یہ خلافتِ راشدہ شوریٰ کی اعانت سے، جو قرآنی احکامات کی ترجمانی کرتی تھی، سرگرمِ عمل رہی۔

قرآن نے مشورہ کرنے کا کوئی خاص طریقہ تجویز نہیں کیا ہے بلکہ ہر ماحول اور زمانہ کی احتیاجات کے مطابق اسے کام میں لانے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ لیکن کسی اسلامی ریاست میں قانون سازی یا اس کی مشاورتی اسمبلی یا پارلیمان کا چند ناقابلِ تبدیلی قرآنی اصولوں کا پابند اور اس کے حدود کے اندر رہنا لازمی ہے[۵۸]۔

اس قرآنی جمہوریت کا دائرۂ کار مغربی جمہوریت کے مقابلے میں زیادہ پابندِ قیود اور محدود ہے، لیکن خلافتِ راشدہ کے بعد تاریخی اسلام میں کسی بھی ریاست کے مقابلے میں عملی یا نظریاتی طریقہ پر اس سے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا مقصد آفاقیت ہے، ان معنوں میں کہ وہ اپنا تصور تمام انسانیت پر پھیلا دیتی ہے۔ یہ آفاقیت، جو عالمی ریاست کے ارتقاء کی جانب رہ نمائی کرتی ہے، جہاد کے ذریعہ حاصل نہیں کی جاسکتی بلکہ تبلیغ کے ذریعہ اور اسلامی اتحاد کے اصول کی رضاکارانہ قبولیت کے ذریعہ ممکن ہے[۵۹]۔

ان کے اکثر خیالات پرویز نے خلاصہ کر کے خطوط کی شکل میں پاکستان کی پہلی دستور ساز اسمبلی کے اراکین کے نام بھیجے۔ پاکستان کے ایک معمولی سول ملازم ہونے کے ناتے پرویز کو ان کے کردار کا بھی خیال رہتا ہے اور وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ ریاست

کے ملازمین کی مثال ایک مشین (اسلامی ریاست) کے دندانوں کی ہے۔[۲۰]

اسلامی طرزِ زندگی کا مقصد ایک اسلامی ریاست میں نظامِ ربوبیت کو پروان چڑھنے میں اعانت کرنا ہے۔ معاشرہ میں فرد کی زندگی جائز اور حلال ذرائع سے روزی کمانے کی مساعی ہیں، آمدنی اور خرچ کو متوازن کرنے، سادہ زندگی بسر کرنے اور اندوختہ کو حاجت مندوں کی ضروریات پورا کرنے کی کوششوں کے تحت ہونا چاہیے۔ گھریلو زندگی پاک وصاف ہونی چاہیے۔ مناکحت کی بنا انتخاب اور باہمی کشش پر ہونا چاہیے اور اسے محبت، احترام اور زن وشو کے مابین تقسیمِ کار پر قائم رکھنا چاہیے۔[۲۱]

مسلم قوم کو ایک متحدہ وحدت کی صورت اختیار کرنا ضروری ہے اور اس میں فرقہ وارانہ یا موجودہ زمانے کی جماعتی سیاست کا کوئی دخل نہیں ہونا چاہیے۔ یہاں پرویز اور مودودی دونوں نے ایک مشترک اصول اپنایا ہے حالانکہ ان کی پیروکار جماعتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ غیر مسلموں کے ساتھ پوری طرح مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیے۔ وہ اپنے عقیدہ اور عبادت میں بغیر کسی جبر کے آزاد ہوں۔ یہاں پرویز کے انسان کے بنیادی حقوق کا اعلان مودودی کے بیان سے زیادہ واضح اور صاف ہے۔[۲۲]

عہد نامۂ قدیم وجدید کے متعلق پرویز کا انداز سید احمد خاں کی روایت کے مطابق ہے لیکن ان سے کہیں زیادہ مناظرانہ اور منفی ہے اور وہ عیسائیت، یہودیت اور اسلام کے مابین اختلاف پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔[۲۳] اسلام میں وہ تصوف کی وراثت حتیٰ کہ راسخ العقیدہ تصوف کے بھی منکر ہیں، نہ صرف اس بنا پر کہ اس میں کیفیتِ جمود پائی جاتی ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ یہ تجربہ مذہبی اور وجدانی دونوں حیثیتوں سے غیر اطمینان بخش ہے کیونکہ یہ غیر عقلی ہے اور اس لیے جبلی اور گمراہ کن ہے اور وحیِ پیغمبرانہ کے متضاد ہے۔

پرویز کے مذہبی خیالات کے باعث پاکستان کے ایک ہزار علماء نے ان کے مرتد ہونے کے فتوے پر دستخط کیے۔[۲۴] لیکن راسخ العقیدہ علماء کی یہ مذمت

اتنی اہم نہیں ہے جتنی یہ حقیقت اہم ہے کہ خود جدید پسندی ان کی حد سے زیادہ بڑھی ہوئی توضیح سے مجروح ہوئی۔ انہوں نے اقبال اور سید احمد خاں کی معذرت خواہیوں کا غیر منطقی نتیجہ نکالا لیکن ان کے مقابلہ میں، پرویز کی جدیدیت اور توضیحاتی اساسیت خلط ملط ہو کر ایسی مسخ ہو گئی کہ انہوں نے الوہیت کے تصور ہی کو بدلنے کی کوشش کی اور اسی وجہ سے نہ صرف علماء نے انہیں مرتد قرار دیا بلکہ جدید پسند زعماء نے بھی ان کو رد کر دیا۔

غلام جیلانی برق کی وضاحتی جدید پسندی بھی، جس میں نہ کوئی اپچ ہے اور جو محض عامیانہ سادہ لوحی کی مظہر ہے، معذرت خواہانہ خیال کی عام روش سے کچھ قریب ہی ہے۔ ان کی تحریریں غیر مغرب زدہ متوسط طبقوں کے لیے مخصوص ہیں اور غالباً مغربی پاکستان کے دیہی شرفاء کے لیے ہیں۔ پرویز کا اثر ان پر بلاشبہ پورا ہے۔ ان کی تصانیف کی نہج عام درسی کتاب کی سی ہے جس میں انہوں نے سید احمد خاں اور ابوالکلام آزاد کی طرح ابتدائی سائنس کے مصطلحات میں اپنے خیالات کی ترجمانی کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہیں وحی اور فطرت کے ہم آہنگ ہونے پر پورا اصرار ہے۔ قرآن دو ہیں۔ ایک الفاظ کی صورت میں حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل ہوا اور دوسرے کی تخلیق کائنات کی شکل میں ہوئی۔ کائنات کے پہلو یا عناصر آیاتِ قرآنی سے فی الواقع ممثل ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ دونوں میں ایسے اجزاء موجود ہیں جو بغیر کسی تسلسل کے مرتب کیے گئے ہیں۔ اس مفروضہ کو لے کر برق ایک توضیحی دستاویزی درسی کتاب لکھنا شروع کرتے ہیں جس میں نہایت سادہ لوحی سے حیاتیات، فلکیات اور ارضیات سب ہی کو سمیٹ گئے ہیں۔ یہ کہنا بے کار ہے کہ ان علوم کے متعلق ان کا مبلغ علم بہت سطحی ہے۔[25]

پرویز کی طرح برق بھی دو اسلاموں پر یقین رکھتے ہیں۔ ایک اسلامِ صادق ہے جس کی بنا وحی پر ہے اور ایک کاذب و بے اصل اسلام ہے جو تاریخی اور فقہی نوعیت کا ہے اور جو موضوع احادیث پر مبنی ہے۔[26]

پرویز کی طرح دورِ حاضر کے جدید پسندوں کی ناکامیابی نے اسلام کی ایک

قابلِ قبول اور عملی شرح و تفسیر کی تلاش کی راہ کھول دی جو پاکستان کے سرکاری اور غیر سرکاری گماشتوں کے ہاتھوں میں آگئی جنہیں ایک طرف اسلام کو عہدِ حاضر کے لیے موزوں ثابت کرنا، اور دوسری جانب، مذہبی و سیاسی فکر میں قدامت پسند طاقتوں اور حریت پسند طاقتوں کے مابین، ایک ہوش مندانہ توازن پیدا کرنا پڑا۔

نیم سرکاری مذہبی جدیدیت کو شاید سب سے بہتر طریقہ پر، سابق ڈائرکٹر اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور، خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی تحریروں میں پیش کیا ہے۔ ان کی خاص تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" میں، مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں اسلام کے بنیادی اصول کی کارفرمائی سے بحث کی گئی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں اسلام ہم آہنگی کا مذہب ہے۔ اس کے احکامات، جن کی بنیاد ابدی حقائق پر ہے، انسان کو کسی ایک واحد اذعان کا پابند نہیں بناتا ہے۔ مذہب نہ صرف یہ کہ ممکن ہے بلکہ ایمان کی راہ میں جو اکثر رکاوٹیں پیش آتی ہیں وہ غیر حقیقی ہوتی ہیں اور کسوٹی پر پوری نہیں اترتی ہیں۔ جس طرح "سائنس انسان کی بنیادی احتیاج کو پیش کرتی ہے۔ مذہب بھی وہی کام کرتا ہے۔" کائنات الٰہیات کا بڑا "ظہور" ہے اور مذہب اور سائنس دونوں اسی سے متعلق ہیں۔ یہ اللہ کی منشائی تخلیق ہے کیونکہ وہ ایک خلاقِ رضا و منشا ہے۔ پوری کائنات نظام و خرد کے تحت کارفرما ہے جو وجود کی مختلف سطحوں پر مختلف النوع کام انجام دیتے ہیں۔ ایمان بالغیب اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ اگر سائنس نے انسانی ارتقا کی کسی منزل کا انکشاف کیا ہے جب کہ غیب کی جانب رجحان توہم سے بالکل آزاد ہے تو قرآن نے بھی مذہب کی طرف سے اسی قسم کا دعویٰ پیش کیا ہے۔ روح کی ترقی دیدہ سے نادیدہ کی جانب، ظاہر سے باطن کی سمت اور ہیئت سے حقیقت کی طرف ہے۔ اسلام نادیدہ خدا پر یقین رکھتا ہے تاکہ وہ بنی نوع انسان کو حیاتیاتی اور جسمانی حدود سے آزاد رکھے۔ جملہ اوصافِ الٰہیہ میں ابوالکلام آزاد کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی "رب" پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں اور دوسرے اوصافِ الٰہیہ مثلاً ہدایت، رحم اور محبت کے بارے میں انہوں نے بیشتر ابوالکلام آزاد کی پیروی کی ہے۔ الٰہیات کی تعریف کرتے ہوئے

جس میں انھوں نے الٰہی قہاریت کے شعور اور نیکی کا امتزاج کیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم، اقبال کی طرح قوت پر زیادہ زور دیتے ہیں اور سید احمد خاں کی طرح عقلیت پسندی پر مُصر ہیں۔ علم الملکوت میں خلیفہ عبدالحکیم امیر علی کی طرح کٹر قدامت پسند ہیں اور عقیدۂ معاد میں وہ ابوالکلام آزاد کے نقشِ قدم پر چلتے ہیں: "حیاتِ انسانی اگر جسم سے شروع ہو کر اسی پر اختتام پذیر ہو جائے تو یہ محض مذاق ہوگا۔" عبادتِ مروجہ میں اقبال اور دوسرے پاک و ہند کے جدید پسندوں کی طرح خلیفہ عبدالحکیم بھی اس میں جمہوریت، آفاقیت اور ایک واحد جہت میں ارتکاز کے اصول کو کارفرما پاتے ہیں۔ وہ اسلام کو ایک معاشرتی مسلک سمجھتے ہیں۔ مسئلۂ جہاد کے ضمن میں ان کا انداز قدرے کم معذرت خواہانہ ہے اور اسے وہ عقلی اور عملی نظریہ سمجھتے ہیں نہ کہ بالخصوص مدافعتی۔[۳۲]

پاکستان کے ضمن میں اسلامی ریاست کی نوعیت اور تصور کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم کے خیالات خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ اسلامی جمہوریہ کو مخصوص معنوں ہی میں مذہبی ریاست سے موسوم کر سکتے ہیں۔ مذہبی ریاستیں مختلف نوع کی ہوتی ہیں بعینہٖ جیسے لادینی ریاستیں بھی کئی قسم کی ہوتی ہیں۔ اسلام کو اس لحاظ سے مذہبی ریاست سے موسوم کر سکتے ہیں کہ مذہب اخلاق ہے اور اخلاق ایک سماجی سند کا حامل ہوتا ہے۔ اسلامی مذہبی ریاست، معاشرتی فلاحی ریاست کے ہم معنی ہے۔ لیکن خلیفہ عبدالحکیم کے نزدیک یہ تصور الحکومتِ پاکستان کی حکمتِ عملی اور عمل کے مقابلہ میں کہیں زیادہ روایاتی ہے۔ وہ ایسے روایاتی امور جیسے نظریۂ ہجرت اور ذمیوں کے ساتھ خاص سلوک کے لیے بھی جگہ نکال لیتے ہیں۔ مولانا مودودی کی طرح وہ ہر کہ ومہ کے لیے بنیادی حقوق اور مدنی آزادیوں کے حق میں ہیں، لیکن مولانا مودودی کے برعکس وہ مرد و زن کے مساوی مرتبہ کے قائل ہیں۔ ایک اسلامی ریاست میں محاصل کی اصلاحات اور دوسرے اقدام سے سماجی مفادات کی مساوی تقسیم کی ضمانت ہونا چاہیے۔ اسلامی ریاست کا خصوصی مقصد، جہاد کی وقتی ضرورت اور اجازت کے باوجود، امن کے قیام کی کوشش ہونا چاہیے۔[۳۵]

یہ دلچسپ بات ہے کہ علمائے پاکستان کے برعکس، جو ۱۹۵۳ء کی منیر کمیٹی کی

تحقیقات کے نتائج کے مطابق، کسی غیر مسلم ریاست مثلاً ہندوستان کے مسلمانوں کی قسمت سے نظریاتی طور پر کلیتاً بے نیاز ہیں، خلیفہ عبدالحکیم ان منتشر مسلمانوں کی سیاسی زندگی کے لیے کوئی ترکیب نکالنا چاہتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے خیالات علماءِ دیوبند یا ہندوستانی جدید پسندوں سے، پاکستانی علماء کے مقابلہ میں، قریب تر ہیں۔

"ایک مسلمان جو ایک غیر مسلم ریاست کے شہری کی حیثیت سے وہاں رہتا ہے۔ وہ اس حکومت کے قوانین کی پابندی کا خاموشی سے ساتھ عہد کر لیتا ہے اور اپنے معاہدہ سے وہ، جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، اسلام کے خصوصی احکامات سے روگردانی نہیں کرتا۔ اسلام معاہدوں اور صلح ناموں کی شرائط پوری کرنے پر بہت زور دیتا ہے خواہ وہ کسی لحاظ سے مسلمانوں کے لیے ناخوشگوار اور ناپسندیدہ ہی کیوں نہ ہوں[29]۔"

حواشی

۱ اسبابِ زوالِ امت، (۱۹۵۲ء)، ص ۶ - ۲۸

۲ ایضاً، ص ۴۹ تا ۵۲؛ Why do we Lack Character، ص ۱ - ۲۰

۳ اسبابِ زوالِ امت (۱۹۵۲ء)، ص ۵۲ - ۸۲

۴ ایضاً، ص ۹۰ - ۹۷

۵ ایضاً، ص ۹۸ - ۱۰۲

۶ ایضاً، ص ۱۱۰ - ۱۱۵

۷ ایضاً، ص ۱۲۸ - ۱۳۲

۸ لغات القرآن، (۱۹۶۰ - ۱۹۶۱)

۹ نظامِ ربوبیت (۱۹۵۴ء)، ص ۳ - ۱۳، ص ۲۱ - ۴۶

۱۰ ایضاً، ۴۷ - ۶۷

۱۱ ایضاً ۵۷ - ۱۱۰

۱۲ ایضاً، ص ۱۲۳ - ۱۲۹؛ دلائل کی بنیاد قرآن پر ۲۸، ۷۸، ۳۹ : ۴۰ وغیرہ

۱۳ ایضاً، ص ۱۳۰ تا ۱۳۷

۱۴ ایضاً، ص ۱۴۳ - ۱۵۱

۱۵ ایضاً، ص ۱۵۹ - ۱۶۷

۱۶ ایضاً، ص ۱۳۷ - ۱۹۰، ۱۹۳ - ۲۰۳

۱۷ قرآن کا سیاسی نظام، (۱۹۵۶ء)، ص ۳ - ۱۸

۱۸ ایضاً، ص ۲۵ - ۳۰، اور ابلیس و آدم (۱۹۵۴ء) ص ۱۰۳ - ۱۰۶

۱۹ نظامِ ربوبیت، ص ۳۱ - ۴۱

۲۰ Fundamental of Islamic Constitution (۱۹۵۶ء)؛ اسلامی معاشرت (۱۹۵۵ء)

ص ۱۵۸ - ۹

۲۱ اسلامی معاشرت، ص ۵۷ - ۸۳

۲۲ ایضاً، ص ۱۶۹ - ۱۹۲، برقِ طور (۱۹۵۶ء) ص ۳۵ - ۴۳، ۲۵۲ - ۲۶۸؛ شعلۂ مستور،

(۱۹۵۸ء) ص ۴۵ - ۵۳

۲۳ سلیم کے نام، (۱۹۵۳ء) ص ۱۴ - ۱۵، ابلیس و آدم ص ۳۱۹

۲۴ کچھ پرویز کے بارے میں، (لاہور ۱۹۶۳ء)

۲۵ ردِ قرآن (۱۹۶۳ء)، ص ۱ - ۲۸

۲۶ ردِ اسلام (۱۹۶۲ء)

۲۷ اسلامک آئیڈیالوجی (۱۹۵۳ء) ص VII تا XXIV، ۱ تا ۱۳، ۳۳ تا ۳۹، ۴۰ تا ۸۵، ۷۸ تا ۹۰، ۱۲۰ تا

۱۲۱، ۱۸۱

۲۸ ایضاً، ص ۱۹۱ تا ۲۱۲

۲۹ ایضاً، ص ۲۱۲

چودھواں باب

پاکستان میں جدیدیت اور راسخ الاعتقادی کی گومگو کیفیت

اکثر علماء جن کی قیادت علمائے دیوبند کر رہے تھے، تصورِ پاکستان کے مخالف تھے. لیکن تحریکِ پاکستان کے دُنیوی ذہن رکھنے والے راہ نما، بہ شمولیت محمد علی جناح، حصولِ پاکستان کے لیے سر توڑ کوششیں کرتے رہے جن کا مقصد مسلمانوں کی اکثریت رکھنے والے صوبوں میں سیاسی اور اقتصادی خود مختاری اور آزادی ہی نہیں تھا بلکہ ایک اسلامی ریاست کا غیر معین تصور بھی اس میں موجود تھا. نچلے متوسط طبقوں اور عوام کے جذبوں سے خطاب کرنے کا خاص ذریعہ یہی تصور تھا. صرف چند علماء نے جن میں مولانا شبیر احمد عثمانی سب سے زیادہ نمایاں تھے مطالبۂ پاکستان کی تائید کی اور "جمعیت علمائے ہند" کے مقابلے میں، جو کانگریس کی طرف دار تھی، "جمعیت علمائے اسلام" کی بنیاد رکھی۔

اسلامی ریاست کے تصور کے معنی اس کے حامیوں کے مذہبی اور سیاسی آرا کے مطابق اپنے اپنے تھے. پاکستان کی تخلیق کے بعد اس کا حکمران طبقہ اتنی سی بات سے مطمئن تھا کہ پاکستان کی اپنی ایک خارجی اسلامی ہیئت موجود ہے لیکن اس کی حکومت

ان ہی خطوط پر چلائی جاتی رہی جو برطانوی ہند کے دنیوی اسالیب سے حتی الامکان قریب تر تھی۔ پھر روایت پرستوں اور اساسیت پسندوں کے دباؤ کے تحت مختلف دستور سازیوں کے دوران اسے ایک ایسے مقام پر ہونا پڑا جہاں پاکستان کی حیثیت اسلامی اصول سازی کے عمل کی ہو کر رہ گئی اس لیے کہ باہم متخالف تصورات ریاستِ اسلامی میں سمجھوتا کرنا ضروری تھا۔ ۱۹۴۸ء میں محمد علی جناح کو اس پر تیار ہونا پڑا کہ پاکستان کا دستور نہ تو قانونِ شریعت سے خلاف ہو اور نہ بالکل اسی پر مبنی ہو[1]۔ جولائی ۱۹۴۷ء میں منتخب شدہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی نے مارچ ۱۹۴۹ء میں "قراردادِ مقاصد" منظور کی جس میں وہ خاص اصول شامل کیے گئے جن کی بنیاد پر دستور بنانا تھا۔ اس میں یہ قرار پایا کہ "ساری کائنات کی حاکمیت صرف اللہ جل شانہٗ کے لیے ہے اور اس نے جو اختیار اس کے باشندوں کے ذریعہ ریاستِ پاکستان کو تفویض کیے ہیں وہ اس کے مجوزہ حدود میں ایک مقدس امانت ہے۔" اس میں اصولِ جمہوریت، آزادی، مساوات، تحمل و رواداری اور اسلامی دائرۂ عمل کے اندر سماجی انصاف شامل ہیں۔ اس میں یہ بھی شامل ہے کہ مسلمان قرآنِ پاک اور سنت کی تعلیمات اور تقاضوں کے مطابق اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی مرتب کرنے کے اہل ہو جائیں اور اقلیتیں اپنے مذاہب کی پیروی اور اپنی ثقافت کو ترقی دینے میں پوری طور پر آزاد ہوں[2]۔

فروری ۱۹۴۹ء میں صدر جمعیت العلمائے اسلام مولانا شبیر احمد عثمانی نے یہ مطالبہ کیا کہ ممتاز مفکرین اور علماء کی ایک مجلس کا قیام عمل میں لایا جائے کہ جو اسلامی دستور کی تشکیل میں دستور ساز اسمبلی کو مشورہ دے سکے[3]۔ یہ مطالبہ چند ماہ کے بعد اس وقت منظور ہوا جبکہ دستور ساز اسمبلی کی "بنیادی اصول کی کمیٹی" نے "تعلیماتِ اسلامیہ" کے ایک بورڈ کی تشکیل کی جس میں علاوہ دیگر علماء کے شبلی کے جانشین سید سلیمان ندوی بھی شامل تھے۔ اس بورڈ نے ازمنۂ وسطیٰ کے روایتی نمونہ کا دستور بنانے کا مشورہ دیا جس میں خلافتِ راشدہ کی مثالی اور احیائے مذہب کی معروف اساطیر الاولین میں

دورِ جدید کے تقاضوں کو بھی شامل کر دیا۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ صدرِ ریاست مسلمان ہونا چاہیے اور اس کے پاس پورے اختیارات ہونا چاہئیں، اور حکومت کا کام منتخب مسلمان زعماء کو سونپا جائے جنہیں مسلمان انتخاب کنندگان ان کے تقویٰ اور پرہیزگاری کی بنا پر منتخب کریں۔ اور علماء کی مجلس اس امر کا فیصلہ کرے کہ کون سی قانون سازی قرآن اور سنت کے احکامات کے خلاف ہے اور اس بنا پر ناجائز ہے، نیز یہ کہ مجلس قانون ساز کو، جسے وہ اسلامی شوریٰ کہتے ہیں اور جو فی الحقیقت قدیم عربی شوریٰ یا قبائلی مجلسِ شوریٰ ہی کی ایک شکل تھی، یہ اختیارات ملنے چاہئیں کہ بعض حالات میں وہ صدرِ مملکت سے استعفیٰ طلب کر سکے۔[۴۶] بورڈ کی مجوزہ اکثر تجاویز دستور ساز اسمبلی کی بنیادی اصول کی کمیٹی نے مسترد کر دیں لیکن ان تجاویز نے پاکستان کے پہلے (۱۹۵۶ء) اور دوسرے (۱۹۶۲ء) کے دستور پر قابلِ ذکر نقش چھوڑا۔

لیاقت علی خاں کی وزارتِ عظمیٰ کے دور (۱۹۴۷ء - ۵۱) میں روایاتی طوفان کو کسی حد تک مستقل مزاجی سے روکے رکھا گیا۔ ان کی اپنی اور ان کی حکومت کی حکمتِ عملی کہ دستور اور مقننہ کو برطانوی لادینی طرز پر قائم رکھا جائے اور اس پر اسلامی رنگ و روغن بھی چڑھا دیا جائے، اس کی جھلک بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی ۱۹۵۰ء کی عبوری رپورٹ میں نمایاں تھی جو برائے نام شریعت کی دفعات کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ جنوری ۱۹۵۱ء میں علماء کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس میں انہوں نے عبوری رپورٹ میں بہت سی ترمیمات کرنے کی منظوری دے دی۔ اس کانفرنس میں اساسیت پسند مولانا مودودی نے تعلیمات بورڈ کے منصوبے سے پورا پورا اتفاق کیا کہ اسلامی دستور کی بنیاد کی حیثیت سے جن بائیس اصولوں کا خاکہ پیش کیا گیا تھا وہ منظور کر لیا جائے۔ یہ اصول "بورڈ" کی تجاویز کے مؤید تھے اور اس میں یہ دفعہ بھی شامل تھی کہ ریاست تمام دنیا کے مسلمانوں کے ساتھ اخوت اور اتحاد کے رشتوں کو مضبوط کرے۔ انہوں نے مولانا مودودی کے معاشرتی فلاح کی ذمہ داری کے اصول کی مزید تائید کی کہ یہ ریاست کا فرض ہے کہ وہ ریاست کے تمام شہریوں کی بنیادی ضروریاتِ زندگی کی ضامن ہو اور غیر اسلامی خیالات کی تبلیغ

اور ترویج پر کڑی نگاہ رکھے اور اس پر پابندی عائد کرے۔[۵۲]

۱۹۵۱ء میں لیاقت علی خان پر قاتلانہ حملے کے بعد، پاکستان میں ایک بالکل نئی اور مختلف سیاسی صورت حال نے، ان کے مذہب اور سیاست کے درمیان قائم کردہ توازن کو، بری طرح متاثر کیا۔ ان کے جانشین خواجہ ناظم الدین اور وزیر مالیات (من بعد وزیر اعظم) چودھری محمد علی پکے دیندار لوگ تھے اور علماء سے بڑے مخلصانہ تعلقات رکھتے تھے۔ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۵۳ء کے درمیان علماء کے اثرات اور زیادہ قوی ہو گئے۔ مسلم لیگ، جس نے سیاسی استقامت کی طرح ڈالی تھی، اور وہ تمام مقننوں پر غالب اکثریت سے چھائی ہوئی تھی، ۱۹۵۴ء میں مشرقی پاکستان میں بنگال کے معتمد ریاستدانوں فضل الحق اور حسین شہید سہروردی کی قیادت میں قائم شدہ متحدہ محاذ ( ) سے انتخابات میں بری طرح ہار کر پاش پاش ہو گئی اور اس کی وجہ یہ بھی ہوئی کہ مشرقی بنگال کا متوسط طبقہ اور افلاس کی چکی میں پستے ہوئے عوام کی غالب اکثریت اقتصادی بدحالی اور ناانصافی کو محسوس کر رہی تھی۔ لیاقت علی خان کے بعد کوئی ایک رہنما بھی ایسا نہیں تھا جو مغربی اور مشرقی پاکستان کی سیاسی وفاداری قائم رکھنے کا اہل ثابت ہوتا، اگرچہ ان کی حیات میں اس روایت کی بنیاد قائم کر دی تھی کہ مملکت کے سب اعلیٰ منصبوں —— گورنر جنرل اور وزیر اعلیٰ —— میں سے ایک پر مشرقی پاکستان کا نمائندہ اور دوسرے پر مغربی پاکستان کا نمائندہ فائز ہو گا۔ لیکن یہ روایت بھی انفرادی جاہ پرستی اور ہوسِ اقتدار میں دونوں مقتدر ہستیوں کے درمیان مسلسل چپقلش اور جوڑ توڑ کا سبب بن کر رہ گئی۔ پہلا سنگین بحران اور چیلنج ۱۹۵۳ء میں احمدیوں کے خلاف شورش کے موقع پر رونما ہوا۔ احمدی مسیح موعود کے ماننے والے غلام احمد قادیانی کے پیرو تھے جنہوں نے انیسویں صدی کے اواخر میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ یہ ہنگامہ تحریک پاکستان کی پرانی مخالف اور مخلوط قومیت کی حامی مجلسِ احرار نے شروع کیا تھا اور قدامت پرست علماء کی پوری تائید سے اس میں جان پڑ گئی جن میں سید سلیمان ندوی، مولانا مودودی اور ان کی جماعتِ اسلامی بھی شامل تھی۔ اس شورش

کی بنیاد دو مطالبوں پر تھی۔ اوّل یہ کہ احمدیوں کو ہندوؤں اور دوسری اقلیتوں کی طرح غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے اور قانونی معاملات میں ان سے ذمیوں کا سا سلوک کیا جائے نہ کہ مسلمانوں جیسا، کیونکہ وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ختمِ نبوت کے مُنکر ہیں۔ دوسرا مطالبہ یہ تھا کہ چونکہ کوئی غیر مُسلم کسی اعلیٰ ذمہ دارانہ حاملِ اعتماد منصب کا اہل نہیں، حکومت ظفر اللہ خاں کو وزیرِ خارجہ کے منصب سے اور دوسرے احمدی اعلیٰ حکام کو ان کے مناصب سے علیحدہ کر دے۔ جنوری ۱۹۵۳ء میں آل پاکستان مسلم پارٹیز کنونشن، نے ایک "مجلسِ عمل" مقرر کی اور مطالبات منظور نہ ہونے کی صورت میں براہِ راست اقدام کی دھمکی دی۔ ہنگاموں نے سب سے زیادہ شدت پنجاب میں اختیار کی جہاں احمدیوں کی تعداد کافی اور بااثر تھی۔ اس شورش کو پوشیدہ طور پر صوبائی حکومت کی جانب سے بھی شہ مل رہی تھی، جس کے سربراہ ممتاز محمد دولتانہ تھے۔ یہ کام لاہور کے پریس اور اسلامیات کے ایک شعبہ کے ذریعے سے ہو رہا تھا۔ اس حمایت کا خاص مقصد سیاسی حبِ جاہ اور بین الصوبائی رقابتیں تھیں اور یہ بھی کہ کراچی میں مرکزی حکومت کو مشکل میں ڈالا جائے جس کے سربراہ مشرقی پاکستان کے خواجہ ناظم الدین تھے۔ "ایک راست اقدام (ڈائریکٹ ایکشن) کے پروگرام کے تحت سول نافرمانی کی تحریک شروع ہو گئی جس نے جلد ہی پنجاب میں بلوے اور لوٹ مار کی صورت اختیار کر لی۔ پاکستان کی مرکزی حکومت نے علماء اور حکومتِ پنجاب سے اپنی حکمتِ عملی کی وضاحت کر دی اور شورش کرنے والوں کے دونوں مطالبے مسترد کر دیے اور اس بات پر قائم رہی کہ احمدیوں یا کسی اور فرقے کو اقلیتی جماعت قرار نہیں دیا جا سکتا اگر وہ خود کو مسلمان کہتے ہیں اور یہ کہ احمدی نہ کسی کلیدی عہدے سے ہٹائے جا سکتے ہیں اور نہ ہٹائے جائیں گے۔ حکومت نے فروری میں لاہور میں ہنگامی حالت کا اعلان کر کے مارشل لا لگا دیا اور اس طرح بروقت شہر کو، احمدیوں کے خلاف ہجوم کے ہاتھوں لٹنے اور جلنے سے بچا لیا۔

۱۹۵۴ء میں یہ پُرفساد مقابلہ ایک ایسی حکومت کے درمیان، جو مغربی لادینی تصور کو مبنی بر حقیقت سمجھ رہی تھی اور روایاتی اور اساسیت پسند علماء کے مابین جو پاکستان میں ایک مذہبی ریاست دیکھنے کے متمنی تھے، وقوع پذیر ہوا۔ اس کی جامع و دقیق تحلیل جج محمد منیر اور جج ایم آر کیانی نے اپنی رپورٹ میں پیش کی ہے، جو عام طور پر "منیر رپورٹ" سے موسوم کی جاتی ہے۔ اس رپورٹ میں موجودہ دور میں ایک "اسلامی ریاست" کے تصور کے مسئلہ اور الجھن کو بڑی سچائی اور ایمان داری سے پیش کیا گیا ہے۔ اگر پاکستان، علماء یا اساسیت پسندوں کی تعریف کے تحت، ایک اسلامی ریاست کہا جا سکتا ہے تو جدید معنوں میں اسے جمہوریت نہیں کہا جا سکتا۔ تکنیکی لحاظ سے اگر اختیارِ اعلیٰ خدا کو سونپ دیا جاتا ہے تو پھر وہ متشددو بااختیار ریاست نہیں کہی جا سکتی ہے:

"کسی ریاست کے اختیارِ قانون سازی پر مکمل پابندی لگانا اس ریاست کے باشندوں کی خود اختیاری پر پابندی لگانے کے مترادف ہے اور اگر اس پابندی کا سرچشمہ جمہور کی منشا کے علاوہ کہیں اور ہے تو اس پابندی کی حد تک ریاست اور اس کے باشندوں کے اختیاراتِ اعلیٰ یقیناً سلب ہو جاتے ہیں۔[۴۳]"

علماء اور اساسیت پسندوں کی غیر مسلموں کے ساتھ امتیازی سلوک کی پالیسی اگر ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ بھی برتی جانے لگے تو ان کے لیے مکمل طور پر ریاست کے پبلک دفاتر میں کوئی جگہ باقی نہیں رہے گی، نہ صرف یہ کہ ہندوستان میں بلکہ ان تمام دوسرے ممالک میں بھی جو غیر مسلم حکومتوں کے تحت ہیں۔[۴۴]

پاکستان کی سیاست کی زبان میں یہ معمہ اس صورتِ حال سے پیدا ہوا کہ سیاسی نعروں اور مذہبی ترغیب کے ذریعہ عام آدمی یہ یقین کرنے پر مجبور ہو گیا کہ پاکستان ایک اسلامی مملکت ہے۔ ایک اسلامی مملکت کا آدرش مسلمانوں کے دل و دماغ پر، خاص طور پر ہندوستان میں، صدیوں سے چھایا ہوا تھا کہ جب مسلمان اقتصادی و سیاسی زوال سے دوچار تھے۔ پاکستانی مسلمانوں نے خود کو:

چورستے پر کھڑا ہُوا، ماضی کے لبادہ میں ملبوس اور اپنی پُشت پر صدیوں کا بارِ گراں اُٹھائے، دل شکستہ، متحیر اور کسی ایک کونے یا دوسرے کونے کی طرف رُخ کرنے سے ہچکچاتا ہُوا پایا...... یہی جرأت مندانہ اور صاف سُتھرے سوچ کے فقدان، سمجھنے کی نا اہلیت اور فیصلے کرنے سے معذوری جس کے باعث پاکستان ششش وپنج کا شکار ہو گیا ہے۔ یہ انتشار مسلسل قائم رہے گا اور بار بار ایسے مواقع پیدا ہوتے رہیں گے جس قسم کے ایک موقع کی ہم چھان بین کر رہے ہیں تاوقتیکہ ہمارے قائدین منزل کا صحیح تصور اور اس تک پہنچنے کے ذرائع حاصل نہیں کر لیتے......"

قانون اور دستور میں جدید پسندی اور راسخ الاعتقادی کے درمیان سمجھوتہ کرنے کی کوششوں کے سوال پر رپورٹ یہ تجویز کرتی ہے:

"متخالف اور متضاد اصولوں کو اگر کھُلی چھُٹی دے دی جائے تو وہ صرف مزید انتشار اور بے ضابطگی پیدا کرتے ہیں اور اس صورت میں غیر جانبدار انداز کا اطلاق بے نتیجہ و بے اثر ثابت ہوتا ہے .... جب تک ہم جہاں رتی کی ضرورت ہے وہاں ہتھوڑی سے کام لیں گے اور اسلام کو عارضی مسائل اور صورتِ حال کی خدمت کے لیے استعمال کریں گے جو اصلاً اس کے دائرہ حل سے باہر تھے تو مایوسی و حرماں نصیبی ہمارے پیچھے ساتھ ساتھ چپلتی رہیں گی۔ ایمان مُظہر جسے ہم اسلام سے موسوم کرتے ہیں، اپنی جگہ قائم و دائم رہے گا خواہ اس کو نافذ کرنے کے لیے ہمارے رہنما موجود نہ ہوں۔ اسلام فرد میں اس کی رُوح اور اس کے طرزِ فکر میں رہتا ہے۔ اس کے اور خُدا کے مابین جملہ تعلقات میں، مہد سے لحد تک، وہ اس کے ساتھ ہے اور ہمارے سیاست دانوں کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اگر احکامِ الٰہی ایک فرد کو مسلمان بنا کر نہیں رکھ سکتے تو ان کے

مختزع قوانین بھی یہ کام نہیں کر سکتے۔"[۱۱]

۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۶ء کے سیاسی عدم استحکام کے زمانے میں، گورنر جنرلوں اور وزرائے اعظم کے مابین قوت و اختیار کی تحصیل کی کشمکش میں، ایک توازن قائم کرنے کی مساعی میں اور مشرقی اور مغربی پاکستان میں متناسب طاقت برقرار رکھنے کی کوشش میں، سیاست دانوں اور علماء کے درمیان بھی اتحاد قائم ہوئے۔ یہ اتحاد اور گٹھ جوڑ، جہاں تک سیاسی جماعتوں یا رہنماؤں کا تعلق تھا، موقع سے فائدہ اٹھانے کے لیے تھے لیکن ایک مقصد اس سے ضرور پورا ہوا کہ دستور سازی میں علماء کا اثر از سر نو قائم ہو گیا۔

دوسری دستور ساز اسمبلی نے جو ذیلی انتخابی طریقہ کار کے ذریعہ وجود میں آئی تھی، پاکستان کا پہلا دستور ۱۹۵۶ء میں منظور کیا جو بہر حال جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کے درمیان سمجھوتہ تھا۔ ریاست کا قانون اور انتظامیہ دونوں جدید اور وسیع لادینی طرز کے رہے لیکن دستور میں، نظریاتی طور پر، اسلامی ریاست کے تصور کی توثیق کی گئی تھی۔ مملکت کا نام "اسلامی جمہوریہ پاکستان" تھا۔ ابتدائی سطور میں "تمام کائنات پر اللہ بزرگ و برتر کی حاکمیت کا اقرار کیا گیا تھا، اور پاکستان کے باشندوں کو اس کی مقدس امانت پر اس کے مقررہ حدود کے اندر حکومت چلانے کا اختیار تفویض کیا گیا تھا۔" یہ مفاہمت کا فارمولا تھا جس میں اس جدید نقطۂ نظر کو تسلیم کیا گیا تھا کہ ریاست ایک جمہوریت ہو گی جس کی بنیاد سماجی انصاف کے اسلامی اصولوں پر قائم ہو گی۔ اس میں قرارداد مقاصد کا اعادہ کیا گیا تھا کہ اگر ایک جانب مسلمان قرآن اور سنت کے مطابق اپنی زندگیاں گزارنے کے اہل ہوں گے تو دوسری جانب اقلیتوں کے مذہبی اور ثقافتی حقوق کی حفاظت کی ضمانت دی جائے گی، اور انھیں مسلمانوں کی طرح جملہ بنیادی حقوق حاصل ہوں گے۔ دو دفعات میں اسلامی قراردادیں رکھی گئی تھیں۔ قرارداد نمبر ۲۰۴ میں ایک اسلامی تحقیقاتی ادارہ کے قیام کی گنجائش رکھی گئی جو صحیح اسلامی بنیاد پر مسلم معاشرہ کو تشکیل نو کرنے میں مددگار ثابت ہو اور پارلیمان کو مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے قانون بنانے کا حق حاصل ہو۔ دفعہ ۲۰۵ نے نہ صرف راسخ العقیدہ کو بلکہ مودودی جماعت کو بھی سب سے

بڑی رعایت دی کہ ایک ایسا کمیشن مقرر کیا جائے گا کہ جو اس بات کا اطمینان کرے گا کہ کوئی ایسا قانون منظور نہ کیا جائے جو قرآن اور سُنت کے منافی ہو بلکہ تمام موجودہ قوانین پر ان کی روشنی میں نظرِ ثانی کی جائے۔ اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ دستور کو مولانا مودودی کی مشروط منظوری بھی حاصل ہوئی۔ بہرحال اس بات پر بہت زور دیا گیا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مابین پوری مساوات برتی جائے گی۔ مؤخر الذکر کو صرف سربراہِ مملکت ہونے کا حق حاصل نہیں ہو گا۔

۱۹۵۸ء میں سیاسی لاقانونیت کے پیشِ نظر دستور معطل کر دیا گیا اور فوجی حکومت (مارشل لا) کا اعلان کر دیا گیا۔ صدر اسکندر مرزا نے ایک فرمان کے تحت مملکت کا نام "جمہوریۂ پاکستان" رکھ دیا اور لفظ "اسلامی" خارج کر دیا۔ چند ہی مہینوں کے بعد وہ اپنے عہدے سے علیحدہ کر دیے گئے اور ۱۹۶۲ء تک فوجی حکومت ملک کا نظم و نسق چلاتی رہی جس کے تحت محمد ایوب خان کی سرکردگی میں قائم کردہ کابینہ کو یہ مسئلہ ورثہ میں ملا کہ جدید پسندی اور راسخ العقیدگی کی اضافی اہمیت کو کس طرح متعین کیا جائے۔ بہ حیثیت مجموعی ۱۹۵۸ء کا فوجی انقلاب قدامت پسند تھا۔ مغرب زدہ فوجی افسر، جو با اختیار تھے، ان کو ذہنی یا مذہبی علمیت کا دعویٰ نہیں تھا۔ اس لیے انتظامیہ اس امر میں خاصی حساس تھی کہ اسلامی انداز کے قانون اور اداروں کے متعلق عوام کے کیا جذبات تھے اور وہ علماء کی سرگرمیوں سے قریب قریب بالکل لاتعلق رہے تاوقتیکہ ان کی نوعیت سیاسی نہ ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو سیاست داں مشکل وقت میں گرفتار تھے تو دوسری جانب علماء اپنے اثر و رسوخ کو مجتمع اور قوی تر بنا رہے تھے۔

فوجی انتظامیہ نے صرف ایک اہم میدان میں مؤثر اقدام کیے یعنی مسلم عائلی قانون سے متعلق، جس سے علماء کو سخت اختلاف تھا۔ پہلی جمہوریت نے عائلی قوانین اور شادی بیاہ سے متعلق ایک کمیشن قائم کیا جس نے تعددِ ازدواج کو اور قدیم مسلم نجی قوانین نے طلاق میں جو آسانیاں پیدا کر رکھی تھیں ان کو روکنے کے لیے مناسب قدم اٹھانے کی سفارش کی۔ ۱۹۶۱ء کے "مسلم عائلی اور شخصی قوانین" ایک فرمان کے ذریعہ نافذ ہوگئے۔[۱۱]

اس قانون کے تحت تمام شادیوں کی رجسٹری اور نکاح ناموں کا اجراء لازمی قرار پایا۔ ایسی صورت میں کہ کسی ازدواجی مسئلہ پر فریقین میں اختلاف پیدا ہو جائے، ایک ثالثی کونسل کے قیام کی منظوری دی گئی جس میں زن و شو کی طرف سے ایک ایک نمائندہ مقرر کیا جائے اور ایک افسر صدر کے فرائض انجام دے جسے، اگر دونوں فریقین کے نمائندے کسی قانونی مسئلہ پر متفق نہ ہوں، آخری فیصلہ کا حق حاصل ہو۔ اس نے تعددِ ازدواج کی اس حد تک روک تھام کی کہ ایک منکوحہ کی موجودگی میں ثالثی کونسل کی تحریری اجازت کے بغیر نکاحِ ثانی نہیں کیا جا سکتا اور اس کے خلاف اپیل صرف ضلعی افسر سے کی جا سکتی ہے۔ قانون کی عدالتِ عالیہ سے رجوع کرنے کی قطعاً اجازت نہیں دی گئی۔ تعددِ ازدواج کے قانون کی خلاف ورزی کے لیے قیدِ محض کی خاص بلکہ سزا مقرر کی گئی جس کی میعاد ایک سال، جرمانہ یا بلا جرمانہ قرار پائی جس سے غریب تو کسی حد تک اجتناب کر سکتا تھا لیکن صاحبِ حیثیت لوگوں پر اس کا اثر نہیں پڑتا تھا۔ طلاق کی اصلاح کے شرائط اور دفعات فی الحقیقت حنفی مسلک کی آزادانہ توضیح کے تحت دورِ حاضر کے حالات کے مطابق کیے گئے تھے۔ شوہر طلاق کا نوٹس ثالثی کونسل کے صدر نشین کے ذریعہ بھیج سکتا تھا جسے آپس میں مفاہمت کرانے کے لیے ہر قسم کے ضروری اقدامات کی اجازت تھی۔ شوہر کے نکاح ثانی کر لینے کی صورت میں زوجہ کو خلع کا پورا حق حاصل تھا۔

مارشل لا کے قومی تعلیم کے متعلق مقرر کردہ کمیشن نے اپنی رپورٹ[۱۲] ۱۹۵۹ء میں پیش کی جس میں اسلامی اصول کے متعلق نہایت آزادانہ رویّہ اختیار کیا گیا تھا۔ اس نے اسلامی طرزِ زندگی کی یہ تعریف کی کہ یہ صداقت، عدل، رحم و کرم اور آفاقی اخوت پر مبنی ہے اور انہیں پاکستان کے مستقبل کے تعلیمی خاکہ کا ایک ضروری جز قرار دیا۔ اس رپورٹ کا مختصر سا حصہ اسلامی تعلیم کے لیے بھی مختص کیا گیا تھا جس میں اس امر کی جانب توجہ دلائی گئی تھی کہ "مذہب اور اس کے ارفع اخلاقی اثر سے متاثر ہونا پاکستان میں خاص اہمیت رکھتا ہے" "ہمارے ملک میں مختلف مذاہب کے پیروکار ہیں"۔ رپورٹ میں مزید کہا گیا" اس لیے ان کی تعلیمات صرف ان کے ماننے والوں تک محدود ہونا چاہیے"۔

"اور چونکہ ہماری آبادی کا بیشتر حصّہ مسلمان ہے، اس لیے اسلام کی تعلیم نے خاص اہمیت اختیار کرلی ہے" لیکن اس کے ساتھ ہی آزاد زاویۂ نگاہ بھی آخر میں پوری طرح شامل کردیا گیا تھا:

"مذہبی تعلیم کو ہر ایسے اقدام سے احتراز کرنا چاہیے جس سے ملک کی سماجی اور سیاسی وحدت کو نقصان پہنچے۔ دوسری جانب اسے اس اتحاد اور یگانگت کو باہمی افہام و تفہیم کے ذریعہ مضبوط تر بنا کر انسانیت میں قرب پیدا کرنا چاہیے۔ مذہب کو توہم، رسم یا اذعان کے طور پر نہیں پیش کرنا چاہیے۔"

حقیقی نصاب میں، دینیات کو پہلے درجہ سے ساتویں درجہ تک لازمی قرار دیا گیا تھا، لیکن نویں درجہ سے بارہویں درجہ تک اسے اختیاری مضمون کردیا گیا تھا۔ غالباً یہ حکمتِ عملی بچّہ کو بنیادی طور پر دینیات سے روشناس کرانے کے لیے اختیار کی گئی تھی لیکن اس کے ساتھ اسے ذہنی طور پر یہ آزادی دی گئی تھی کہ وہ بیرونی آزاد دنیا کے خیالات، اگر بہ حیثیت فرد چاہے تو قبول کرے یا ان سے ہم آہنگی پیدا کرے یا پھر روایتی مسلمان رہے۔ ثانوی سطح کے اسکول میں اس اسکیم پر عملدرآمد کرانے کا مقصد یہ تھا کہ جامعاتی منزل پر پہنچ کر نقطۂ نگاہ میں آزادی پیدا ہوجائے جہاں کہ مطالعۂ اسلامیات کے مضمون کے تحت "تحقیق کی جائے اور اسلام کو اس کی حقیقی رُوح کے ساتھ پیش کیا جائے" جس کے لیے جامعہ کے اساتذہ کو تقابلی مذہب اور تاریخِ عالم سے مکمل واقفیت ہونا ضروری ہے تاکہ وہ تحقیق و تدقیق کے ساتھ واضح طور پر مذہب کے اہم کردار کو پیش کرسکے جو مذہب انسان کی اقتصادی سماجی اور سیاسی زندگی میں ادا کرچکا ہے۔ اُن میں اسلام کی ترجمانی کی اہلیت ہونا چاہیے اور اس کو فکر و خیال کی ایسی مجموعی صورت میں پیش کرنا چاہیے جو عہدِ حاضر کے چیلنج کا مقابلہ کرسکے اور جدید سائنسی معاشرہ کے تقاضوں کو پورا کرسکے۔ اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآنِ پاک اور پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کی روشنی

میں عملی زندگی کا نمونہ پیش کرنے کے لیے اسلام کا بتدریج تنقیدی جائزہ لیا جائے، اصل اور معقول اسلام کی مناسب تشریح کی جائے اور عہدِ جدید کے مسائل میں اس سے کام لیا جائے۔

اس فی الواقع جدید پسند پالیسی میں اساسیت پسندوں کے نقطۂ نظر کی آخری جملے میں جزوی ترجمانی کر دی گئی ہے۔ سید احمد خاں اور اقبال کے مذہب اور سائنس میں مفاہمت پیدا کرنے کی مساعی کا جو ورثہ ہے، وہ اس بیان سے ظاہر ہے" ہم اسلامی تعلیم کو زندگی سے قریب تر لانے کو انتہائی اہمیت دیتے ہیں نہ کہ اس کے برعکس" اور:

"دینِ فطرت ہونے کے باعث، اسلام کو سائنسی انکشافات اور ایجادات سے خوف زدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ سائنسی افکار کی ترقی صرف قوانینِ فطرت کا انکشاف ہے جس سے بالآخران طاقتوں کو قابو میں لانا اور انسانی مقاصد کے لیے انہیں کام میں لانا ہے.... علمائے اسلام کے ذمہ اب یہ اہم کام ہے کہ وہ اساسی، اسلامی اقدار جدید علوم سائنس کو ایک جا سمیٹ لیں۔"

۱۹۶۰ء میں جسٹس شہاب الدین کی سرکردگی میں ایک اور کمیشن مقرر کیا گیا کہ وہ سوالناموں کے ذریعہ اعداد اور آرا جمع کرکے اور جمہوری اصول پر ایک نئے دستور کے ضمن میں اپنی سفارشات پیش کرے۔ اس کی طرف ایس۔ ایم اکرام یوں اشارہ کرتے ہیں:

"فی الواقع کمیشن نے مختلف سوالوں کی جانب توجہ کی اور خاص طور پر ان لوگوں سے مشورہ کیا جو معلومات مہیا کرنے کے اہل تھے یا معاون ثابت ہو سکتے تھے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ دستوری کمیشن کے سامنے جو رائے عامہ پیش کی گئی وہ عوام کے منتخب یا مقرر کردہ نمائندوں کی نہ تھی جیسا کہ بعینہٖ دستور ساز اسمبلی کے ساتھ ہوا، بلکہ وہ ایک ایسے

طریقہ سے حاصل کی گئی جس سے جماعت اسلامی ایسی انتہائی منظم جماعت کو سب سے زیادہ فائدہ پہنچا اور اس نے کمیشن کی فکر پر لطیف لیکن نہایت گہرا اثر ڈالا"[۱۳۱]

پاکستان کی عدلیہ کی خود مختار آزاد فکر نے جس نے ۱۹۵۴ء میں یادگار منیر رپورٹ تخلیق کی تھی، اس مذہبی دباؤ کا کسی حد تک مقابلہ کیا۔ ۱۹۵۶ء کے دستور کی اسلامی دفعات کا جائزہ لیتے ہوئے نئے دستور کمیشن نے اپنی رپورٹ پیرا ۱۹۲ تا ۱۹۴ میں[۱۳۲] پاکستان کے عام قانون (جو شخصی قانون سے متمیز ہے) کی اہمیت کو نظر انداز کرنے کے خطرات پر خاص زور دیا ہے جو برطانوی ہند سے ورثہ میں ملا ہے اور جنہیں شریعت کے عین مطابق بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس میں اس امر کی نشاندہی کی گئی ہے کہ "یہ حقیقت کہ اکثر و بیشتر اسلامی ممالک میں قانونِ عامہ کو سختی سے قرآن اور سُنت کے احکامات کے مطابق بنانے کی کوشش نہیں کی گئی ہے، معقول معلوم ہوتی ہے۔" انہوں نے اس دقت کو تسلیم کیا جو حدیث کی صحت ثابت کرنے میں اُٹھانا پڑتی ہے جس کے ذریعہ سُنت کو قانونی اصطلاحات میں پیش کیا جا سکے۔ اس مشکل سے عہدہ برا ہونے کے لیے کمیشن نے ایک اور کمیشن مقرر کرنے کا مشورہ دیا جو قانونِ عامّہ کو اسلامی بنانے کے سلسلہ میں دوسرے اسلامی ممالک کے ایسے ہی کمیشنوں سے مشورہ کے لیے قائم کیا جائے۔ پاکستان میں قانونِ عامہ کو شریعت کے عین مطابق بنانے کے سوال کو بین الاقوامی رنگ دے کر دستوری کمیشن کا ارادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو سرد خانہ میں ڈال دیا جائے۔ یہ جانتے ہوئے کہ اکثر مسلم ممالک علاوہ دینی ریاستوں کے جیسے سعودی عرب، اپنے ممالک میں اس قسم کے کمیشن کو بلانے سے یا تو اعراض کریں گے یا طوعاً و کرہاً اس پر تیار ہوں گے، اور اگر ترکی، ایران اور تیونس ایسے ممالک نے اس قسم کے کمیشن قائم بھی کیے تو ان کی سفارشات لادینیت اور حریت پسندی کے دائرہ کے اندر ہی رہیں گی۔ پاکستان کا دستوری کمیشن نہ صرف یہ کہ غیر معینہ مدت کے

لیے قانونِ عامہ کو اسلامی بنانے کے سوال کو ملتوی کرنے کا کھیل کھیل رہا تھا بلکہ مذہبی اور اساسیت پسند جماعتوں کے دباؤ کو ایک عالمی چپقلش میں پھنسانا چاہتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی لیے اس نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ قوانینِ عامہ میں تبدیلیاں لانے سے پہلے مسلم فقہ کے مختلف مکاتیبِ فکر اور موجودہ دنیائے اسلام کے دوسرے قانونی نظریات میں امتزاج ضروری ہے۔ کمیشن نے مغرب زدہ جدید پسندوں کی اس دلیل کو چراغ علی سے لے کر عصرِ حاضر تک تسلیم کیا ہے کہ حدیث کے متعلق ایک بین الاقوامی کمیشن کو مشورہ دینا چاہیے:

"کہ آیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقامی حالات کے ضمن میں جو ہدایات فرمائی ہیں ان کی لفظ بہ لفظ مختلف ممالک میں بلا لحاظ مقامی روایات کے بے چون و چرا پیروی کی جائے جبکہ ان ممالک کے لوگ اپنی مقامی روایات پر عمل پیرا بھی ہوں یا صرف اصولوں کو اختیار کر لیا جائے۔"[۱۵۶]

کمیشن کی رپورٹ اور دوسری حیثیتوں سے بہت زیادہ قدامت پسندانہ ہے۔ اس کا فلاحی ریاست کا تصور احیائے مذہبی کے طرز کا ہے:

"ہمارے پاس ..... ایک لائحۂ حیات ہے جو ہمیں ایک فلاحی ریاست قائم کرنے کا اہل بناتا ہے اور تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کی ریاست اسلام کے ابتدائی زمانہ میں قائم کی جا چکی تھی۔ اگر موجودہ نسل اسلام کی اثر آفرینی میں شک کرتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات کے آفاقی اطلاق کی صلاحیت سے قطعاً نابلد اور تاریخِ اسلام سے بالکل ناواقف ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ اسلامی اصولوں سے خود کو آشنا کریں، اسلامی تاریخ سے روشناس ہوں، نہ مذہب کو رد کریں۔ وہ لوگ جو پاکستان میں لادینیت کے متعلق نہایت صفائی سے گفتگو کرتے ہیں اس حقیقت کو نظرانداز کر جاتے ہیں کہ محض عبادت کی تبدیلی سے انسان کا کردار بدل نہیں جاتا۔ اگر ہمیں خود اپنی اصلاح کا کوئی موقع مل

سکتا ہے تو وہ صرف اسلام سے فیض اخذ کر کے ممکن ہے مغرب کی آزاد لادینیت، جو موجودہ نسل کو پرکشش معلوم ہوتی ہے، خود روایتی دستور العمل پر مبنی ہے جس نے اُس وقت ترقی کی جبکہ ان ممالک میں مذہب خود ایک قوت تھا۔"

کمیشن کے خیال میں یہی وہ بات ہے جو ۱۹۶۲ء میں قائم شدہ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کی جانب رجوع کرنے کا جواز پیش کرتی ہے۔ کمیشن نے سیکرٹریٹ میں "شعبہ مذہبی امور" قائم کرنے کا بھی مشورہ دیا۔

دوسرے دستور (۱۹۶۲ء) میں کمیشن کی سفارشات میں سے کئی کو بالکل بدل ڈالا گیا۔ اکثر تبدیلیاں ایک مضبوط صدارتی وفاقی حکومت کے قیام کے سلسلہ میں کی گئیں لیکن ان میں سے کچھ مذہبی و سیاسی اہمیت کی حامل تھیں۔ اس نئے دستور کے ابتدائیہ میں پرانے دستور کے اس فارمولے کو بجنسہٖ قائم رکھا گیا جس میں تمام کائنات اللہ کی حاکمیت میں ہونے کو تسلیم کیا گیا ہے لیکن فارمولے کے بقیہ حصہ کو تبدیل کر کے "انسان کی حاکمیت کو قابلِ عمل بنا دیا گیا۔۔۔۔۔ مقدس امانت ہے۔" اس لطیف تبدیلی کی بنیاد اس پہلو پر رکھی گئی تھی کہ عام انسان نہ کہ خصوصیت کے ساتھ پاکستانی مسلمان سطحِ ارض پر اللہ کا نائب ہے۔ نئے دستور میں بھی ریاست کا نام "جمہوریہ پاکستان" ہی رکھا گیا اور "اسلامی" کا لاحقہ القط رہا۔ اصولِ قانون سازی کے مطابق یہ قرار پایا کہ کسی قانون کو اسلام کے منافی نہیں ہونا چاہیے اور اس بات پر زور دیا گیا کہ جملہ قدیم دستوری دستاویزات کے مطابق تمام باشندوں کے ساتھ حفاظت اور برتاؤ میں مساوات ملحوظ رکھی جائے۔ مذہب کی آزادی کی ضمانت کے ساتھ یہ بھی اضافہ کیا گیا کہ "کوئی ایسا قانون نہ بنایا جائے جس سے کسی مذہبی فرقہ یا ذات کے ارکان کو اپنے مذہب کی اشاعت اس کی تعلیم، اس پر کاربند ہونے اور اس کے ماننے سے روکا جائے۔" اس میں تمام ادیان کے پیروؤں کو اپنی عبادت کی آزادی بھی دی گئی تھی۔ اسلامی طرزِ زندگی کے ضمن میں حکمتِ عملی کے طور پر، خاص طور پر مسلمانوں کے لیے، زیادہ راسخ العقیدہ پر مبنی فکر کو اپنایا گیا اور قرآن

کی تعلیم اور اسلامی علوم کا مطالعہ لازمی قرار دیا گیا اور زکوٰۃ، اوقاف اور مساجد کے معقول انتظام کی جانب بھی توجہ دلائی گئی۔

دستور کے دسویں حصہ میں دو بنیادی اسلامی اداروں کی تشکیل کی گئی جو حکومت کو قانون اور حکمت عملی کی اصلاح اور ترمیم و تنسیخ کے متعلق مشورہ دے۔ ان میں سے پہلی "اسلامی نظریاتی مشاورتی کونسل" تھی جس کے اراکین کی تعداد پانچ سے بارہ تک ہو سکتی تھی جن کا انتخاب صدر تین سال کے لیے کر سکتا تھا اور انتخاب کے لیے ان میں اسلام کے اعتراف و تفہیم اور پاکستان کے اقتصادی، سیاسی قانونی اور انتظامی مسائل کے ادراک کی صلاحیتوں کو بنیاد قرار دیا گیا۔ کونسل کے فرائضِ منصبی یہ تھے:

"مرکزی اور صوبائی حکومتوں سے ایسی سفارشات کی جائیں جن سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیاں پوری طرح اسلامی تصورات اور اصول کے مطابق بسر کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کا موقع ملے اور حوصلہ افزائی ہو نیز قومی اسمبلی، صوبائی اسمبلی صدر یا گورنر کو آرٹیکل آٹھ کے تحت کونسل کے سامنے پیش کردہ مسئلہ کے متعلق اپنی رائے سے آگاہ کرے مثلاً اس قسم کا مسئلہ کہ آیا ایک مجوزہ قانون کہیں اسلامی اصولِ قانون سازی کی تردید یا اسے پس پشت تو نہیں ڈال رہا ہے یا اس کے علی الرغم و متضاد تو نہیں ہے۔"

سیاسی جماعتیں، جو ہنگامی حالات کی بنا پر غیر قانونی قرار دے دی گئی تھیں، ۱۹۶۲ء میں "پاکستان کی دوسری جمہوریہ" کے دوران پھر سے نمودار ہو گئیں۔ ان میں سے جماعت اسلامی اور نظامِ اسلام پارٹی، جو ایک معتدل اور آزاد خیال جماعت ہے، دونوں اسلامی پروگراموں پر مبنی ہیں۔ مغربی اور مشرقی پاکستان کی دوسری جماعتوں نے راسخ العقیدگی کے دباؤ سے مجبور ہو کر اور سیاست میں مذہب کے کردار کے تعلق سے قومی اور صوبائی اسمبلیوں میں اور انتخابی مقاصد کے تحت، قدامت پسندانہ زاویہ اختیار کیا۔ صدر ایوب خاں نے، جو فعال سیاست میں داخل ہوئے تھے تاکہ مخالف جماعتوں

سے چیلنج کا مقابلہ کریں، سرکاری مسلم لیگ پارٹی کی صدارت قبول کرلی جو راسخ العقیدگی سے ترمیم وتبدیلی کے نقاط پر، مذہبی دباؤ میں آکر مسلسل جھکتی چلی آئی تھی۔ دوسرے دستور میں ۲۴۔دسمبر ۱۹۶۳ء کو قومی اسمبلی کے (پہلے ترمیمی) ایکٹ کی منظوری کے بعد ترمیم کی گئی اور مملکت کا نام ازسرِنو "اسلامی جمہوریہ پاکستان" قرار پایا اور ابتدائی جُز میں نئے فارمولے شامل کیے گئے اور لوگوں کے اختیارات اللہ تعالیٰ کے مجوزہ حدود کے اندر محدود کر دیے گئے۔ دوسرے دستور نے مسلمانوں کے لیے انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے اس کا انتظام کر دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات اور احتیاجات کے مطابق اپنی زندگی گزار سکیں۔ حریت پسندی کی قیمت پر اس فارمولے کا جائزہ مزید تنگ کر دیا گیا اور اس شق کا اضافہ کر دیا گیا کہ "نہ صرف یہ کہ آئندہ تمام قانون سازی بلکہ موجودہ قوانین بھی قرآن اور سنت سے ہم آہنگ کر دیے جائیں گے۔" اس طرح روایت پرستوں اور اساسیت پسندوں کے لیے مذہبی قدامت کی سُنبی کی پتلی نوک مہیا کر دی گئی جس کے لیے پاکستان کی دستور سازی کی تاریخ میں وہ مختلف مراحل پر جدوجہد کرتے چلے آئے تھے۔

۱۹۶۳ء کی پہلی ترمیم میں بہرنوع کافی تعداد میں حریت پسندانہ اور تلافی مافات کرنے والی شقیں شامل ہوگئیں۔ اس ترمیم سے یہ قرار پایا کہ:

"قانون، پبلک ضابطہ اور اخلاق کے تحت (الف) ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق کسی بھی مذہب کو مان سکتا ہے، اس کی نشرواشاعت کرسکتا ہے اور اس پر کاربند رہ سکتا ہے اور (ب) ہر مذہبی گروہ اور ہر فرقہ کو اپنے مذہبی ادارے قائم کرنے، انتظام کرنے اور چلانے کا حق حاصل ہے۔"

اس نے لادینی انداز کی تعلیم کی مضبوط پالیسی بھی قائم رکھی اور اس بات کو شاملِ دستور کیا کہ کسی شخص کے لیے جو کسی ادارہ میں تعلیم پاتا ہے ضروری نہیں ہے کہ اپنے مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب کی تعلیم حاصل کرنے پر مجبور ہو۔ کسی باشندے کو کسی بھی تعلیمی ادارے میں نسل، مذہب، ذات پات اور جائے ولادت کی بنا پر داخلہ لینے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ ہر فرقہ یا مذہب کو

اس کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنے خرچے پر اپنے فرقے کے نجی مدارس قائم کر سکتے ہیں اور مملکت کی جانب سے منظوری کا وعدہ کیا گیا ہے۔

مستقبل کی قانون سازی پر سب سے زیادہ اثر انداز ہونے والی اور سب سے زیادہ اہم شق یہ تھی کہ "اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل" تمام نافذ شدہ قوانین کی فوری جانچ پڑتال کرے گی تاکہ انہیں قرآنِ پاک اور سُنّت کی تعلیمات سے ہم آہنگ کیا جا سکے۔ صدر جمہوریہ کے پاس، مشاورتی کونسل کی ضابطہ کارروائی، قواعد اور طریقۂ کار، اسکے اراکین کے انتخاب کے اختیارات اور فیصلہ کی آزادی، ضرور تھے لیکن اس دفعہ کی رو سے یہ اختیارات محدود ہو گئے تھے کہ اسے موجودہ اور مستقبل کی قانون سازی کو اسلامی رنگ دینے کے سوال پر کونسل کی سالانہ سفارشات کو قومی اسمبلی کے سامنے پیش کرنے کا بندوبست کرنا ہوگا۔

راسخ الاعتقادی اور جدیدیت کی باہم برپا ئی کی کیفیت میں دونوں کے درمیان نہایت نازک سمجھوتے سے بشمولہ قانون سازی کی ہیئت اور یہ سوال کہ آیا پاکستان کو ایک دینی مملکت بننا ہے (یا مولانا مودودی کی اصطلاح میں دینی جمہوریت) یا جدید مملکت کی شکل میں قائم رہنا ہے کہ جو مذہبی رنگ و روغن کے نیچے لادینی حرّیت کا تحفظ کرتی ہے، اس کا انحصار اب دو باتوں پر ہے۔ اوّل یہ کہ کسی مخصوص صدر کے مذہبی خیالات کیا ہیں اور یہ کہ وہ کس حد تک سیاسی اور مذہبی دباؤ کا سامنا کر سکتا ہے جو اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل کے ارکان کے انتخاب میں اس پر ڈالے جا سکتے ہیں۔ اس مسئلہ نے بلاواسطہ اور بالواسطہ انتخابات کے سوالات کو مزید اہم بنا دیا تھا۔

بلاواسطہ انتخابات لامحالہ ایک قدامت پسند، راسخ العقیدہ نمائندہ کی حمایت کریں گے کیونکہ وہ عوام کے مذہبی جذبات کو انگیخت کر سکتا تھا۔ بالواسطہ انتخابات جو یونین کونسلوں کے متوسطی درجوں کے ذریعہ ہوں گے ان میں مغرب پسند دانشوروں کے نظریات اور ترقی کی جانب گامزن صنعتی اور تجارتی طبقوں کے اقتصادی مفادات غالب ہوں گے جو اندرونِ ملک استحکام اور بیرونی دنیا میں پاکستان کو بحیثیت

ایک جدید مملکت کے پیش کرنے کے حامی ہوں گے۔ ۱۹۶۴ء-۶۵ کے صدارتی انتخاب میں یہی موضوع سب سے زیادہ اہم تھا۔ اس انتخاب میں دو بڑے حریف، پاکستان کے بانی محمد علی جناح کی ہمشیرہ مس فاطمہ جناح اور فیلڈ مارشل محمد ایوب خان تھے۔ مخالف متحدہ جماعتوں نے، جس میں جماعت اسلامی بھی شامل تھی، مس فاطمہ جناح کو امیدوار منتخب کیا تھا جس کا سبب محمد علی جناح کی ہمشیرہ ہونے کی وجہ سے ان کا وقار تھا اور دوسرے وہ جمہور پر مادرانہ اپیل کے ذریعہ اثر انداز ہو سکتی تھیں۔ ان کا انتخاب بلاواسطہ انتخابات کے نظام کے مترادف ہو سکتا تھا اور پہلی جمہوریت کی ناپائیداری کے واپس آجانے کا بھی اندیشہ تھا اور سیاست دانوں اور مذہبی زعماء کے اتحادِ باہمی سے پاکستان کے "دینی مملکت" میں بدل جانے کا بھی امکان تھا۔ دوسرے خطرے کے مقابلے میں پہلے خطرے کے پیشِ نظر محمد ایوب خان کا انتخاب عمل میں آیا جو خواہ راسخ الاعتقادی کے سیلاب سے نپٹ سکتے یا نہ نپٹ سکتے لیکن داخلی استقامت قائم رکھنے کی صلاحیت پر اعتماد کیا جا سکتا تھا۔

اسلامی نظریات کی مشاورتی کونسل نے بہرنوع جدیدیت کو راسخ الاعتقادی میں تبدیل کرنے کی کوشش جاری رکھی۔ اینگلو محمڈن تعزیرات پر نظرِ ثانی کے سلسلہ میں اس نے یہ سفارش کی کہ سزاؤں کی جو چھ قسمیں مقرر ہیں ان میں، کوڑے لگانے کی سزا بھی شامل کر دی جائے۔ اس سے علماء کا یہ مطالبہ پورا ہو جاتا تھا کہ صدر ایک "متحدہ مذہبی امور" قائم کریں جو عبادات، لازمی صدقہ و خیرات، اسے جمع کرنے کے لیے بیت المال کے اسلامی اداروں کی تنظیم کرے اور عام مسلمانوں کے لیے شریعت میں موجود اوامر و نواہی کے مطابق زندگی بسر کرنے کا انتظام کرے۔ وہ ایک ایسی متحرک مشینری قائم کرے جس میں تحقیقِ قانونی کا شعبہ ہو جو قرآن اور سُنّت کی روشنی میں موجودہ قوانین پر نظرِ ثانی کرنے کے عمل کو تیز تر کرا دے۔[۱۱]

پاکستان کی اقتصادی ترقی کے نقطۂ نگاہ سے ایک سب سے زیادہ پریشان کن سوال یہ ہے کہ بنکوں کے نظام کا قرآن کی ممانعتِ سُود کی روشنی میں مستقبل کیا ہوگا؟

مولانا مودودی کے پروپیگنڈوں میں سب سے زیادہ مضبوط دلائل سود کی تمام اقسام منسوخ کرنے کے بارے میں پیش کیے گئے ہیں۔ انور اقبال قریشی نے، جو ممتاز ماہر اقتصادیات ہیں اور کچھ عرصہ ورلڈ بنک میں بھی کام کیا ہے اور اس وقت حکومت پاکستان کے اقتصادی مشیر ہیں، اپنی تحریروں میں ان خیالات کی نشاندہی کی ہے جو کہ مولانا مودودی کے اساسیت پسندانہ موقف سے جنم لیتے ہیں اور قدامت پسندوں کے انداز میں سود کی شرح صفر فی صد اور بلاسود اقتصادی کاروبار کی حمایت میں اظہار رائے کیا ہے، اگرچہ ان کے سود کے کلاسیکی، پیداواری اور مالیاتی نظریات کے استرداد کے دلائل کی بنیاد کینس کے خیالات پر مبنی ہیں۔[۹۱] ـــ اس مسئلہ پر، جو پاکستان کی اقتصادی ترقی پر اثر انداز ہوتا ہے اور جس کا تمام تر تعلق مغرب اور دنیا کے بیشتر حصے کے نظام بینکاری سے ہے، اسلامی نظریہ کی مشاورتی کونسل اس امر میں اس سے متفق ہے کہ ربا حرام ہے لیکن کونسل اس بارے میں متفق نہیں ہے کہ آیا اداراتی قرضہ جات بھی ربا کے ذیل میں آتے ہیں جس کی قرآن نے تصریح کی ہے؟ بہرکیف اس بات پر سب متفق ہیں کہ اسلام کے سماجی انصاف اور انسانی اخوت کے تصور کو بروئے کار لانے کے لیے ایک بلاسودی اقتصادی نظام تعمیر کرنا چاہیئے۔[۹۲]

مخالف جماعتیں نیم جدید عائلی قانون کے ۱۹۶۱ء کے آرڈیننس کی تنسیخ کے لیے برابر مہم چلاتی رہیں اور ۱۹۶۴ء-۱۹۶۵ء کی انتخابی مہم کے دوران سرکاری مسلم لیگ پارٹی بھی اس پر نظرثانی کرنے کے لیے مبہم انداز میں تیار ہو گئی۔ لیکن چونکہ حزب اختلاف کی قوت مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کے موقع پر (۱۹۶۵ء) کافی کمزور ہو چکی تھی، اس کا زیادہ تر انحصار اس پر ہوگا کہ ایوب خان اور مسلم لیگ کس طرح اور کب تک قدامت پرستوں کے اس اور دوسرے معاملوں کے سلسلہ میں دباؤ کی مزاحمت کر سکتے ہیں۔

حواشی

۱۔ روزنامہ ڈان، ۲۶ جنوری ۱۹۴۸ء، اقتباس ایل بائنڈر، ریلیجن اینڈ پالیٹکس ان پاکستان (۱۹۶۱ء)، ص ۱۰۰

۲۔ دستور ساز اسمبلی کی تقاریر ۵/۱ (۷ مارچ ۱۹۴۹ء) متذکرہ بالا حوالہ ص ۱۴۲-۱۴۳

۳۔ ڈھاکہ کانفرنس کے موقع پر پریس ایڈریس ۱۹۴۹ء، ص ۵۲ (متذکرہ بالا حوالہ ص ۱۳۱

۴۔ چند مسائل پر بورڈ تعلیمات اسلامیہ کے خیالات جو وفاقی اور صوبائی دساتیر اور تقسیم اختیارات کو ذیلی کمیٹی نے ان کے سامنے پیش کیے ضمیمہ ہ، ذیلی کمیٹی کی رپورٹ (۱۹۵۰ء) متذکرہ بالا ضمیمہ الف)۔

۵۔ ذیلی کمیٹی کی رپورٹ کا متن جس میں پبلک سے موصول شدہ سفارشات پر غور کرنا تھا۔
ابیسک پرنسپلز کمیٹی رپورٹ ۔ ۲ جون ۱۹۵۱ء ضمیمہ ۲۱

۶۔ منیر رپورٹ (۱۹۵۴ء) ص ۱۰۸، ۱۰۹ - ۱۲۵، ۱۲۷ - ۱۶۷، ۱۶۸ - ۱۸۵

۷۔ ایضاً ص ۲۱۰

۸۔ ایضاً ص ۲۲۹

۹۔ ایضاً

۱۰؎ ایضاً

۱۱؎ آرڈی ننس نمبر VIII (۱۹۶۱ء) ، کمیشن برائے ازدواج اور عائلی قوانین، سفارشات (۱۹۵۹ء)

۱۲؎ شائع کردہ وزارتِ تعلیم کراچی (۱۹۵۹ء)

۱۳؎ ڈلیجین ان پاکستان۔ مقالہ "پاکستان ۱۹۵۸ء سے" کی کانفرنس میں انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، میکگل یونیورسٹی، جون ۱۹۶۴ء میں پڑھا گیا۔

۱۴؎ کراچی ۱۹۶۱ء

۱۵؎ رپورٹ، ص ۱۳۴

۱۶؎ ایضاً، ص ۱۲۱

۱۷؎ ڈان، ۲۵ دسمبر ۱۹۶۳ء اور ۱۶ جنوری ۱۹۶۴ء

۱۸؎ ایضاً، ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء؛ نوائے وقت (لاہور) ۲۳، اور ۲۴ جنوری ۱۹۶۵ء

۱۹؎ اسلام اینڈ دی تھیوری آف انٹرسٹ (اسلام اور رباہ کا نظریہ) (۱۹۶۱ء) ص xxiii، ۳۴-۴۰، ۴۵-۱۶۴

۲۰؎ ڈان ۲۲ جنوری ۱۹۶۵ء

پندھواں باب

ہندوستان میں اسلام کے رجحانات

۱۹۴۷ء — ۱۹۶۴ء

ایک عالم دین، صاحب علم اور ہندوستان کے وزیر تعلیم ہونے کے وقار کے ساتھ ساتھ ابو الکلام آزاد، دیوبند کے نیشنلسٹ علماء اور آزاد طبع جدید پسندوں کے درمیان، جن میں اے۔ اے۔ اے فیضی اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے علماء مثلاً ڈاکٹر ذاکر حسین، محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین شامل و ممتاز تھے، پل کا کام انجام دے رہے تھے۔

علماء میں اور بالخصوص علمائے دیوبند میں تقسیم ہند سے پہلے سیاسی و فکری سوانحی تصانیف کی روایت محمد طفیل[1] اور دوسرے لوگوں کی تحریروں میں پروان چڑھ چکی تھی۔ تقسیم کے بعد یہ رجحان مولانا حسین احمد مدنی اور مولانا محمد میاں کی تصانیف میں مزید گہرا ہو گیا۔ یہ دراصل حال کے سیاسی مسئلہ کو ماضی کے حوالے سے نمایاں کرنے کی تدبیر تھی۔ ولی اللّٰہی سوشلزم کے نظریہ کی، جسے عبید اللہ سندھی نے پیش و نمایاں[2] کیا، توثیق ہوئی، حتیٰ کہ ٹیپو سلطان پر بھی اس کے اثرات مرتسم ہونے کا دعویٰ کیا گیا جس کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے خلاف جنگیں دراصل مخلوط قومی جد و جہد اور کوشش کا

آئینہ نہیں ہے۔ گاندھی کی اصطلاحات میں جہاد کی یہ نئی تعریف کی گئی کہ "وہ فی الواقع اپنے جذبات پر قابو رکھنے، تحمل اور موت کو خاطر میں نہ لانے کا نام ہے۔" اور اس طرح اسے ستیہ گرہ اور اہنسا کے ہم پلہ قرار دیا گیا۔ یہاں ۱۹۴۷ء سے ہندوستان میں جو سیاسی اور مذہبی فکر کار فرما ہے اس کا جامع جائزہ لینے اور پیش کرنے کا کوئی ارادہ نہیں ہے بلکہ ان چند نمائندہ مثالوں کا انتخاب مقصود ہے جن سے خاص خاص متخالف رُخوں کے تموّج کا مُرقع پیش کرنا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے جو دیوبند کے فارغ التحصیل عالم ہیں اور جنہوں نے مغربی تعلیم بھی حاصل کی ہے، دیوبند اور علی گڑھ کا ایک ایسا امتزاج پیش کرتے ہیں جو ۱۹۱۲ء میں مولانا محمود الحسن کے پیشِ نظر تھا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے قومیت (نیشنلزم) کی جو مخصوص مختلف تعریف کی ہے وہ مغربی سیاسی سائنس کی اصطلاح سے بالکل جدا ہے۔ موخر الذکر کو وہ قومی عصبیت کے مترادف ہونے پر زور دیتے ہیں اور اس کا مقصد دوسری اقوام کو حقیر سمجھنا اور ان کا استحصال کرنا ہے جو اسلام کے منافی ہے۔ وہ اسے قومی خصوصیت یا عوام کے رواجی قانون سے تعبیر کرتے ہیں جو اسے دوسروں سے یا ان کے قومی مزاج سے متمیز کرتا ہے۔ تاریخ کی رفتار کے ساتھ اسلامی قانون میں تبدیلی کے مسئلہ کے متعلق ان کا نقطۂ آغاز وہی ہے جو جدید پسندوں کا ہے کہ قانونِ الٰہی جو خاص وقت میں پیغمبر پر بذریعہ وحی منکشف ہوتا ہے وہ اپنے وقت و عصر کے دائرۂ عمل کے اندر ہوتا ہے اور اس میں مختلف آب و ہوا اور زمانوں کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی کی رعایت مضمر ہوتی ہے۔ شبلی کی طرح اسلامی تعزیراتی قانون کے متعلق ان کی بھی یہی رائے ہے کہ ان میں سے بیشتر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے عہد میں عرب معاشرہ پر لاگو ہونے کے لیے موزوں تھے۔ احکامِ قرآنی کے درمیان بھی امتیاز کرنا پڑے گا۔ ایک وہ احکام ہیں جو دورِ رسالت کے عرب رواجی قانون کے لیے مخصوص ہیں اور ایک وہ احکام ہیں جن کا اطلاق دوسرے زمانوں کے مسلمانوں اور انسانی معاشروں پر ہوتا ہے۔ اسی طرح پیغمبر صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بہت سی حدیثیں بھی عربی رواجی، قانون کے لیے مختص ہیں اور ہر زمانہ میں مسلم معاشرہ ان کا پابند نہیں ہے۔ قرآن اصولِ تدریج سے متعارف کراتا ہے جو رواجی قانون

کے مجموعہ کو تبدیل کر دیتا ہے ۔ تدریجیت کا یہ عمل دوسرے اسلامی ممالک میں بھی اختیار کیا گیا ہے ، جہاں قانون کو حسبِ ضرورت اس طور پر اختیار کیا جا سکتا ہے کہ وہ ان ممالک کے رسوم و روایت کے منافی نہ ہو[۸]

دوسری جانب مولانا اکبر آبادی غلامی کے مسئلہ پر جدید پسندوں کی اکثر عذر خواہیوں کو مسترد کرتے ہیں ۔ اگرچہ اسلام نے غلامی کا انسداد نہیں کیا لیکن اُس نے غلاموں کا مرتبہ بلند کر کے اور ان کو انسانوں کے حقوق دے کر غلامی کا تصور بالکل بدل دیا ۔[۹] لیکن وہ اپنی دلیل کے سرے جدید پسندوں اور بالخصوص امیر علی سے ملاتے ہوئے اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تاریخی اسلام میں غلاموں کی کثیر تعداد کا مقدر موجودہ زمانے کی سلطنتوں کے عوام سے کہیں زیادہ بہتر تھا ۔

جدید پسند ، صاحبِ ایمان لوگوں میں سب سے نمایاں و ممتاز اے ۔ اے ۔ فیضی ہیں جو اسمٰعیلی شیعہ ہیں اور مغرب میں نیز اسلامی دُنیا میں ایک عالم کی حیثیت سے جانے پہچانے جاتے ہیں ۔ انہوں نے اگرچہ مغربی سائنسی منہاجیات کی مکمل تربیت حاصل کی ہے لیکن جذباتی اور روحانی طور پر عہدِ حاضر کے لیے اسلام کی از سرِ نو توضیح کے اہم کام میں منہمک و مصروف ہیں ۔ وہ ابوالکلام آزاد کے افکار میں " مذہبی کثرتیت " کی بنیادوں پر زور دیتے ہیں اور یہی چیز ان کی اپنی جدیدیت کی بنیاد بن جاتی ہے ۔ ان کے خیال میں ملک ہندوستان میں مسلمان اقلیت کا یہی نتیجہ خیز عملی حل ہے ۔ اور اس ملک کے ملے جلے سماج میں اسلام کے تحفظ اور ترقی کا یہی ذریعہ ہے ۔ فیضی ماضی کی تحقیق و تلاش کو اپنی بنیاد بناتے ہیں اور اسلامی قانون کے مستقبل کے متعلق پیش گوئیوں اور قیاس آرائیوں سے " مذہبی کثرتیت " کا اندازہ لگاتے ہیں ۔ برصغیر میں اسلامی قانون کے منجھے ہوئے سنجیدہ علماء کے گروہِ خاص میں امتیازی حیثیت کے مالک ہونے کے باعث وہ کلاسیکی قانونِ اسلام کے رد و قبول کے ضمن میں تنقیدی تحلیل و تجزیہ کے لیے ایک منہاجیات تجویز کرتے ہیں ۔ قانونی سوچ کے لیے وہ جو طرزِ عمل تجویز کرتے ہیں وہ اس طریقۂ کار سے خاص طور پر مختلف نہیں ہے جس سے ہندوستانی اسلام ، بلحاظ مختلف مدارج ، واقف ہے اور جو شاہ ولی اللہ کی مجموعی اساسیت سے لے کر سید احمد خاں

اور چراغ علی کی فطری عقلیت پرستی کے توسط سے غلام احمد پرویز کی توضیحی نوجدیدیت تک پہنچا ہے۔ؔ

فیضی کا نقطۂ نگاہ مالکی مسلک سے شروع ہوتا ہے کہ قرآن کا مرکزی پیغام اس کی زبان سے زیادہ زمانہ تک قائم رہے گا۔ اس "مرکزی پیغام" کا تعین اور تدوین ارتقائی توضیح کی منہاجیات کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے جو اپنی جگہ پر حکم قرآنی کی اُس زبان کی تفہیم اور تعین کرتی ہے جسے اور جس طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب سمجھتے تھے اور پھر بیسویں صدی کے مسلم ذہن کی ضروریات اور اپیل کے مطابق، جدید زندگی کے حالات کے پیشِ نظر اس کا اطلاق اور اس کی توضیحِ نو کی جائے۔ پاکستان کی سرکاری مذہبی حکمتِ عملیوں سے یہ صورت کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ لیکن فیضی اس میں ایک اور منہاجیاتی اصول کا اضافہ کرتے ہیں یعنی توضیحی کثرتیت اور یہودیت، عیسائیت اور ہندوستانی مذاہب کا، تاریخی پس منظر میں، ہمدردانہ مطالعہ۔ اس اصول پر زور دینے کے لیے فیضی نہ صرف یہ کہ جدید مغربی اور ہندوستانی، مذہبی انسانیت پرست جیسے بارتھ، ٹیلچ، کیرکے گارڈ اور رادھا کرشنن کے مطالعہ کی تجویز پیش کرتے ہیں بلکہ مذہبی اور تاریخی عوامل کی نشوونما اور باہمی کارکردگی کے مظاہر کی اہمیت کا جائزہ لینے کے لیے مغرب کے عمرانی اور لسانی علوم کے مطالعہ کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے اسلام میں مذہب، قانون کے الجھاؤ سے الگ ہو جائے گا اور داخلی اخلاقی معیار خارجی ضوابطِ قواعد سے متمیز ہو جائیں گے؛ اور لادینی قانون کے قابلِ قبول ہونے کے امکانات بھی روشن ہو جائیں گے۔ سطحِ ارض پر اللہ کی حاکمیت کا دستوری نظریہ جدید دنیا میں ناقابلِ عمل ہو جائے گا۔ قابلِ عمل اصول صرف وہ ہے جو لادینی دساتیر نے وضع کیا ہے یعنی یہ کہ کسی ملک کے باشندے ہی اپنے مقبوضات کے حاکم ہیں۔ اسلام میں مذہب اور قانون کی علیحدگی دونوں کی آزادانہ ترقی و نشوونما میں معاون ہوگی۔ اسلامی انسانی اقدار قانونی پابندیوں سے بے نیاز، ضمیرِ انسانی میں ہی ترقی پا سکتی ہیں۔ؔ — یہ اندازِ فکر "منیر رپورٹ" سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔

مکتبۂ علی گڑھ کی معذرتوں کو مسترد کرتے ہوئے فیضی نے توضیحی معیار کی تشکیل کی سفارش کی ہے جو ان کے خیال میں قرآن کی آفاقی آیات کی "شاعرانہ" صداقت اور "لغوی" صداقت میں فرق نمایاں کر دے گا۔ سائنس اور مذہب کو بھی علیحدہ علیحدہ اُصول میں رکھنا چاہیے۔ مذہب (ذہنی ایقان اور داخلی اخلاقیات) قانون اور سائنس تینوں الگ الگ وحدتیں ہیں۔ اور اس تاریخی جمع شدہ کنفیوژن کو، جو ان تینوں کے ملنے سے پیدا ہوا ہے، ختم کرنے کے بعد ہی فیضی کے خیال میں ایک نئے "پروٹسٹنٹ اسلام" کے وجود میں آنے کا امکان ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے زعماء، فیضی کے مقابلہ میں، زیادہ لادینی (سیکولر) ہیں اور وہ بنیادی طور پر ہندوستان کے اندر اسلام اور ہندومت کے مابین ثقافتی عینیت قائم کرنے میں منہمک نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر عابد حسین ہندو مسلم مشترک ثقافت کی بنیاد کو ویدک سمجھتے ہیں۔ ہندوستان کے ازمنۂ وسطیٰ میں جب اسلام چیلنج اور ردِ عمل کے دور سے گزر رہا تھا، ایک مشترک ہندوستانی ثقافت وجود میں آئی جو کسی حد تک مغلوں کے دورِ انحطاط میں انتشار کا شکار ہو گئی تھی اور جزوی طور پر شکستہ ہوئی اور جزوی طور پر اس کا احیاء ہوا، پھلی پھولی اور مغربی تہذیب کے ملاپ سے منتفع ہوئی[لہ] آزاد ہند میں اس کے مسائل پوری طرح حل نہیں ہو سکے اور اب بھی وہ عمل تشکیل کے خطرات اور درد و کرب میں مبتلا ہے۔ عابد حسین کا نظریہ، تاریخی حوالہ میں جزوی طور پر اس نوع کے دعا ہیں کہ ہندوستان میں اسلامی ریاست بحیثیتِ مجموعی ان معنی میں لادینی ریاست تھی کہ وہ نہ تو مثالی طور پر اور نہ بدرجۂ نہایت اسلامی تھی، دراصل زیادہ سادہ بیانی سے مسئلہ کو مسخ کرنے کا خطرہ مول لیتا ہے۔ وہ اس نظریہ کو اکبر سے لے کر شاہجہان تک مغل سلطنت پر منطبق کر کے تاریخی صداقت سے قریب تر ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں ہندوستانی ثقافت اسی عہد میں پروان چڑھی تھی۔[لہ]

ڈاکٹر عابد حسین کی اس سلسلہ میں مزید رائے یہ ہے کہ مغربی اثرات نے ہندو اور مسلمان دونوں جماعتوں کے قدامت پسندوں کے بیشتر مذہبی اصولوں کو

منجمد اور عجز کردیا ہے اگرچہ ان اثرات نے مغربیت زدہ دانشوروں کو بڑی حد تک ان دونوں فرقوں کے اثرات سے محفوظ و مامون کردیا۔ اس قدامت پسندانہ تقلیب نے بیسویں صدی میں، ان دونوں فرقوں کے معروف ادبی نمائندوں، اقبال اور ٹیگور کو بھی متاثر کیا: اگرچہ عابد حسین کا دعویٰ یہ ہے کہ دونوں کے ہاں بنیادی حقیقت ایک ہی ہے۔ لہٰذا ہندوستانی ثقافت کے ہندو اور مسلمان عناصری اجزا کی روح میں بھی یہی شے شامل ہے۔

لیکن آج کے آزاد ہندوستان میں بھی ثقافتی مسئلہ اب تک حل نہیں ہو سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض صوبوں میں اُردو کی مخالفت میں جو اقدامات کیے جا رہے ہیں، اس سے مسلمان یہ محسوس کر رہے ہیں کہ ثقافتی طور پر ان کا گلا گھونٹا جا رہا ہے۔ ہندوستان کے دستور میں دیوناگری رسم الخط میں لکھی جانے والی ہندی کو بجائے "ہندوستانی" کے، جس میں اردو اور ہندی دونوں شامل ہیں، اختیار کرنا ایک ایسا فیصلہ ہے جو بقول عابد حسین مسلمانوں کے لیے طوعاً و کرہاً بر بنائے اطاعت شعاری قبول کرنا لازمی ہو جاتا ہے: اگرچہ متحدہ ہندوستانی قومیت کی ثقافتی یا یک لوحی وحدت کو عروج دینا اس صورت میں مشکل ہو جائے گا جب کہ مسلم اقلیت یہ محسوس کرتی ہے کہ اس لسانی حکمت عملی سے اُن کی ثقافتی اور اقتصادی حالت غیر محفوظ ہو جاتی ہے۔ ہندوستان کی ثقافتی نشوونما میں مسلمانوں کا عدمِ تعاون مکمل قنوطیت کی صورت اختیار کرے گا اور بے حسی اور جمود پیدا ہو جائے گا اور بالآخر وہ ہندستان کی گردن میں ایک بے جان ثقافتی اور اقتصادی بوجھ کی شکل میں آویزاں ہو کر رہ جائیں گے[۵۸] — یہ استنباط ولفرڈ کینٹ ول اسمتھ کے اخذ کردہ نتیجہ سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے: "یہ (ہندوستانی مسلمان) قوم اس خطرہ سے دوچار ہے کہ کہیں وہ اپنی زبان سے محروم نہ ہو جائے جو مذہبی عقیدہ کے علاوہ اس کا سب سے زیادہ گراں بہا سرمایہ ہے۔ دوسرے میدانوں میں نو سال کی بتدریج درستگی کے باوجود اس ضمن میں کوئی بہتری پیدا نہیں ہوئی اور بہتری کے امکانات بہت کم نظر آتے ہیں"[۵۹]۔

یا بقول ڈونلڈ ای اسمتھ "متحدہ و مخلوط زبان میں مسلمانوں کے تعمیری حصے سے جزئی انکار لادینیت کی بہت سنگین فروگزاشت ہے"[13] مسلمانوں کے جمود اور پسماندگی کا خطرہ صرف حکومتِ ہندوستان یا ہندوستانی ریاستوں کی لسانی حکمتِ عملیوں کے باعث ہی نہیں ہے۔ مسلمانوں کی قدامت پرستی اور خاص طور پر علماء ——— جو ایسے اہم عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے حکومتِ ہند مسلم سیاسی معاونت حاصل کرتی ہے —— مسلمانوں کے شخصی یا عائلی قانون میں کسی قسم کی اصلاح کے سخت خلاف ہیں۔ ہندو شخصی قانون میں اصلاح ہو چکی ہے اور تعددِ ازدواج اور رسمِ جہیز کے کچل ڈالنے والے بوجھ کی روک تھام ہو گئی ہے لیکن مسلم عائلی قانون کو ہندوستانی پارلیمان نے کٹر مسلمانوں کے شکوک و شبہات کے پیشِ نظر ہاتھ نہیں لگایا۔" جمیعت العلمائے ہند کے علماء ہندوستان کو دارالحرب قرار نہیں دیتے، کیونکہ مسلمان اب تک اپنے شخصی قانون پر عامل ہیں۔ وہ اس کی تبدیلی کی کوشش کو مخلوط قومیت کے معاہدہ کی خلاف ورزی خیال کرتے ہیں جو انہیں ہندوستان اور ہندو باشندوں سے مربوط کیے ہوئے ہے۔

ڈونلڈ اسمتھ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے "اس قسم کی ازمنۂ وسطیٰ کی معاشرتی رسوم و رواج کے جاری رہنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہندوستانی مسلمان دوسری جگہوں میں رہنے والے اپنے ہم مذہبوں سے پیچھے رہ جائیں گے، نہ صرف ترکی یا متحدہ عرب جمہوریہ میں بلکہ پاکستان میں بھی۔" اور اس کے بعد، عابد حسین کی طرح، وہ بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "بدقسمتی سے اس کا امکان ہے کہ ہندوستانی مسلمان بحیثیت ایک فرقہ کے، الگ تھلگ بے حرکت و منجمد، وحدت کی شکل میں، باقی رہ جائیں اور وہ بھی ایسی صدی میں جو دنیا کی سب سے زیادہ فعال اور متحرک صدی ہے۔"[14]

حواشی

۱۔ مسلمانوں کا روشن مستقبل (دہلی ۱۹۴۵ء)

۲۔ اکبر آبادی عبیداللہ سندھی وغیرہ، محمد میاں، علمائے ہند (از) ۲۵-۲۶، ۴۴-۴۸

۳۔ اکبر آبادی، ص ۱۲۲

۴۔ ایضاً، ص ۱۳۵-۱۵۱

۵۔ اسلام اور غلامی کی حقیقت، ص ۴۹-۹۰، ۲۳۱-۲۶۷

۶۔ (Theory based on Quran) تھیوری بینڈ آن قرآن، ۲: ۹

۷۔ (A Modern Approach to Islam) (۱۹۶۳ء) ص ۱-۲۴، ص ۹۸-۱۰۱

۸۔ ایضاً، ص ۱۰۱-۱۰۴

۹۔ عابد حسین، انڈین کلچر، ص ۶۳-۶۴ اور قومی تہذیب ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۲-۱۰۳

۱۰۔ انڈین کلچر، ص ۶۴ اور ص ۲۸۵-۲۸۶

۱۱۔ قومی تہذیب، ص ۳۰۶-۳۰۷

۱۲۔ اسمتھ، Islam in Modern History) ، (۱۹۵۸ء)، ص ۲۴۱-۲۶۷

۱۳؎ ہندوستان ایک لادینی مملکت (India as a Secular State) ۱۹۶۳ء)،
ص ۴۰۲

۱۴؎ ایضاً، ص ۴۲۲

حواشی

سولھواں باب

اختتامیہ

ولفرڈ کینٹ ویل اسمتھ نے بڑے پتے کی بات کہی ہے کہ "موجودہ اسلام کا روگ، یہ احساس ہے کہ اسلامی تاریخ میں کچھ گڑبڑ ہو گئی ہے۔ دورِ جدید کے مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس بگڑی ہوئی تاریخ کو کس طرح درست و آباد کیا جائے"[1] ہندوستان کے مسلمانوں کے مذہبی اور سیاسی فکر پر یہ احساس ایک صدی سے چھایا ہوا ہے اور بعینہٖ یہی حال دنیا کے دوسرے ممالک کی مسلمان قوموں کا ہے۔

برطانوی حکومت کی بدولت مسلم ہندوستان کا مغرب سے تعلق زیادہ گہرا اور دوسری مسلم اقوام کے مقابلے میں زیادہ طویل مدت تک رہا ہے۔ اس مبتینہ تاریخی حالت میں انیسویں صدی کے مسلم دانشوروں نے اپنی تاریخ کی توضیحِ نو کی طرف توجہ دی۔ سید احمد خاں نے بڑی کامیابی سے مغربی علمیت کی روایت کی تقلید میں دورِ متوسط کی ہندوستانی تاریخ اور وقائع مرتب کرنا شروع کیے۔ لیکن جب سر ولیم میور کے نیم مناظرانہ تاریخی انداز کے خلاف اسلام کی حمایت و مدافعت پیش کرنے کا نازک مرحلہ آیا تو تاریخی معروضیت کا سررشتہ ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ ایسی خیالی

معذرت خواہیوں میں پڑ گئے جو نہ صرف یہ کہ مستشرقین کے لیے ناقابلِ قبول تھیں بلکہ اپنے گھر کے روایت پرستوں نے بھی ان کو رد کر دیا۔

فی الواقع سید احمد خاں مورخ نہیں تھے؛ اُن کی اصل دلچسپی مذہب سے تھی لیکن انھوں نے جس تحریک کو فعال بنا دیا اس میں ان کے دوسرے چند نسبتاً کم عمر و ممتاز ہم عصروں کا تاریخ میں شغف زیادہ ہو گیا۔ شبلی نعمانی اور امیر علی دونوں باوجود اپنے تبحرِ علمی، مناظرات اور عذر خواہیوں کے، تاریخ میں اسلام کے مقام اور صورتِ حال کے بڑے نازک مسئلہ پر دو نمایاں اور متضاد نتائج پر پہنچے۔ شبلی کے نزدیک یہ روایتی مذہب اشعریہ کی، المتوکل اور اُن کے بعد کے خلفاء کے دور کے معتزلین پر، فتح کے مترادف تھا۔ امیر علی کے نزدیک یہ عربوں کے قسطنطنیہ اور فرانس میں پیش قدمی میں ناکامیابی تھی جو نہ صرف یہ کہ تاریخِ اسلام کا المیہ تھا بلکہ انسانیت کی ثقافتی تاریخ کے تعلق سے اسلام کے تبلیغِ تمدن کی ناکامیابی بھی تھی۔ ان دونوں میں سے شبلی، اگرچہ زیادہ قدامت پسند ہیں، لیکن وہ اصل مسئلہ کی حقیقت سے قریب تر ہیں۔

روایت پرستوں اور اہلِ حدیث کے لیے اسلامی تاریخ کی توضیح دینی حوالے سے نسبتاً آسان ہے۔ اسلامی تاریخ کے مسلسل عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ زریں کی اکملیت کے بعد سے مستقل انحطاطی عمل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اسلامی تاریخ کے نیم مسلّمہ احساسِ ناکامی کے ساتھ برصغیر میں مسلم دانشور بھی، دوسری جگہوں کے دانشوروں کی طرح، موجودہ دنیا میں مسلم اقوام کے انحطاط کے مسئلے سے دوچار ہیں۔ سید احمد خاں کی ذہنی اور سیاسی سطح پر، صحیح سمت کے تعین کی کوشش اس انحطاط کے احساس کی آئینہ دار ہے۔ مغرب سے ان کی وابستگی کا پروگرام اور بین اسلامی آفاقیت اور متشدد ہندوستانی قومیت سے بے تعلقی اسی احساس کی مظہر ہے۔ حالی نے بھی انحطاط کے اسی احساس کا خلاصہ پیش کیا ہے اور اسی احساس وشعور کو عام کیا ہے۔ مسلمانوں کے انحطاط کا جو تجزیہ حالی نے کیا ہے اس کا مقابلہ جماعت المنار کے تجزیہ سے کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ حالی اس کی ذمہ داری مسلم قوم کی

جامد و غیر تغیر پذیر کاہلی کے سر تھوپتے ہیں لیکن جماعت المنار مسلمانوں کو قصور وار ٹھہراتے ہیں جو اسلام اور اسلام کے قانون سے ناواقف ہیں، اور جنہوں نے قوانینِ الٰہیہ کی جگہ انسانی نژاد قوانین کو انتظامیہ میں داخل کر کے برائیوں کو کھلی چھٹی دے دی ہے، اور اس کے ذمہ دار وہ علماء بھی ہیں جنہوں نے قرآن اور سنت کو قانون کا منبع قرار دینے سے بے توجہی برتی ہے اور قانون کے فروغ اور فرقہ پرستی میں منہمک رہے ہیں۔ اور وہ خاموش، مختلف الخیال روایتی صوفیہ بھی، جنہوں نے مذہب کو لہو و لعب اور تفریح کا ذریعہ بنا رکھا ہے[۴]۔ اسی اساسیتی موقف کا زور شور سے اعادہ پاکستان میں مولانا مودودی نے کیا۔ ان کی جماعتِ اسلامی صرف مسلمانوں کی اصلاح کے ذہنی اور فکری بحث و تمحیص کی ہی قائل نہیں ہے بلکہ موجودہ انحطاط کا روگ دور کرنے کے لیے اصل اسلام کو، سیاسی پلیٹ فارم پر، اس کا صحیح مقام دلانے کی فکر میں بھی کوشاں ہے۔ ان کی جماعت خود کو مصلح جماعت کی بجائے "جماعت نشاۃ الثانیہ" سے موسوم کرتی ہے۔ موجودہ پاکستانی دانشوروں میں اسلامی انحطاط کا سب سے زیادہ احساس غلام احمد پرویز کو ہے جو اس دنیاوی مادیت کی سفارش کرتے ہیں۔ لیکن اس موضوع سے متعلق ان کا حوالہ اساسیت پسندانہ ہے جس کی بنیاد وہ قرآن کی دوررس کار اور بے جا توضیحات پر رکھتے ہیں۔ بہر نوع مختلف پس منظر رکھنے والے جدید پسند خیر الدین پاشا، حالی، عبدہٗ، اقبال اور پرویز سب اس انحطاط کی دلدل سے نکلنے کے لیے اصولِ تغیر کو بروئے کار لانے پر متفق ہیں۔ ان میں سے قریب قریب سب قرآنِ حکیم کی اس آیۃ ۱۳ : ۱۲ کو اپنا نقطۂ آغاز قرار دیتے ہیں:

> "اللہ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ
> قوم خود اپنی حالت میں تغیر پیدا نہ کرے۔"

اللہ تعالیٰ قوموں کو، اگر وہ ترقی پذیر قوانین کی پیروی کرتی ہیں، تو ان کو ان کے کفر کے باعث نہ مجرم گردانتا ہے اور نہ ان کو نیست و نابود کرتا ہے۔ مسلمان محض بالقوۃ بہترین اقوام (خیر امت) ہو سکتے ہیں لیکن لامحالہ کسی اور ذریعہ سے نہیں[۲]۔ یہ موجودہ انحطاط کے متعلق جدید پسند حساسیت ایک طرف اور علماء، روایت

پسندوں اور اساسیت پرستوں، سب کی دل جمعی اور آسودگی دوسری طرف، پلڑے کو برابر کر دیتی ہے۔ ان کے لیے کلیدی لفظ بجائے انحطاط کے "رجعتِ قہقری" ہے۔ اہلِ حدیث کے لیے اسلام کی پوری تاریخ، اکملیت کی حاصل شدہ حالت سے رجعتِ قہقری کی جانب مسلسل واپسی ہے۔ اساسیت پسند اس کی یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ اسلام کی ابتدائی سادگی میں، صدیوں کی بدعتوں نے مسلم قانونِ شریعت میں غیر ضروری و اضافی عناصر داخل کر کے اسے صحیح راہ سے بھٹکا دیا ہے۔[۱۳]

موجودہ پاکستان میں جدید پسندوں اور علماء کے مابین اس مسئلہ پر غور کرنے کے انداز میں جو بنیادی فرق ہے اس نے، قانون، ملک کے دستور اور اداروں کو مفلوج کر کے رکھ دیا ہے، جدت پسندوں کے لیے خود کو ماضی سے توڑنا اور موجودہ دنیا کو اس کے اپنے شرائط اور اقدار کے مطابق قبول کر لینا سخت دشوار ہو گیا ہے۔ دوسری جانب علماء اور خاص کر مولانا مودودی کے اساسیت پسند مکتب کے لیے بھی حال سے بالکل قطع تعلق کر کے، ماضی میں پناہ لینا دشوار ہو گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نظریۂ تغیر کے تعلق سے کہ جو ثقافتی قطع و برید کے لیے ضروری و مطلوب ہے اور مختلف اندازہائے فکر کے درمیان ایسی سعیِ مفاہمت جو اُن کو ایک رُخ پر لے آئے، ایک الجھاؤ اور انتشار پیدا ہو گیا ہے۔

حکومت اور سیاست کی عملی ضروریات وقتاً فوقتاً دستوروں یا دستوروں کی ترامیم میں سمجھوتوں پر مجبور کرتی ہیں، اور یہ کام اسلامی نظریات کی کونسل کی دودھاری مشین سے لینا پڑتا ہے یا پھر دوسرے نسخوں اور اداروں کی معاونت سے کام نکالا جاتا ہے۔ بہرحال یہ سمجھوتے کسی حالت میں بھی وہ تغیر نہیں لا سکتے جو نظریاتی طور پر جدید پسندوں کے پیشِ نظر ہوتا ہے اور جنہیں وہ نچلے متوسط طبقے کے قدامت پسندانہ دباؤ کے باعث عمل میں نہیں لا سکتے، جنہیں بعض دھماکہ خیز واقعات کے ضمن میں جمہور کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور تمام مکتبہائے فکر کے علماء ان کی قیادت کرتے ہیں۔ بہت سے دوسرے اسلامی ممالک کی طرح، پاکستان کے متعلق فان گرونیباام کی رائے بالکل برمحل ہے کہ شاذونادر

ہی ثقافتی خطّے اتنے زیادہ انقلاب کی زد میں آئے جتنے کہ اسلامی خطّے۔ شاید ہی کسی نے اس طرح مستقل طور پر تغیر کی وجودیاتی حقیقت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہو۔"[۵۵]

روایت پرستانہ قدامت پسندی کی جڑیں اشعریہ مذہب کے اندر دُور تک پیوست ہیں۔ کسی حد تک موجودہ اسلام میں لچک اور ابھرنے کی قوت کی کمی اور کائنات کے سائنسی تصور سے حقیقی، نہ کہ محض نظریاتی یا معذرت خواہانہ ہم آہنگی، جو موجودہ تہذیب کی بنیاد ہے، اس کے فقدان کا سبب اشعریہ مکتب کے قانونِ علیت سے منکر ہونے میں پوشیدہ ہے۔ یہ قانونِ علیت تمام عاقلانہ علم کے ابتدائی ذرائع کا درجہ رکھتا ہے۔ بجائے تدریجی قانونِ علیت پر پہنچنے کے اشعریہ نے صرف ایک قانونِ "عادت" وضع کر لیا ہے۔ گولڈ زیہر کا کہنا ہے کہ "یہ کوئی قانون نہیں ہے بلکہ عادت محض ہے جسے خدا نے فطرت پر منضبط کر دیا ہے جس کے تحت کچھ اشیاء دوسری اشیاء کے نقشِ قدم پر آتی رہتی ہیں اور بہر حال یہ توارث بھی ضروری نہیں ہے[۵۶]"۔ غالباً ہندوستانی مسلم جدید پسندوں میں سے صرف سید احمد خاں اور چراغ علی ہی وہ ایسے بزرگ ہیں جو "عادت" کے مسلک پر فطری قوانین کے تصور کو فوقیت دیتے ہیں۔ امیر علی بہ حیثیت ایک شیعہ مسلم ہونے کے اشعری اسلام کی اصلاح کی تبلیغ بہ آسانی کر سکتے ہیں مگر ان کی اپنی تحریروں میں اس اصلاح کا کہیں شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ اقبال نے اسلامی جدیدیت کے عین قلب میں اشعریت کو جگہ دی ہے، دراں حالیکہ "قوت" کی قدر پر زور جو ان کے فکر میں پایا جاتا ہے وہ ابنِ تیمیہ سے ماخوذ ہے۔[۵۷]

ولی اللٰہی اساسیت پسندی نے اگرچہ اسلامی فقہ سے سطحی، مناظرانہ اور متشبہانہ عنصر کا احتساب کر کے جدیدیت کو پر پرزے نکالنے کے لیے راہ ہموار کر دی لیکن تمام قول و عمل کے بعد تحریک جو سامنے آتی ہے وہ یہی ہے کہ مثالی ماضی کے نمونہ پر مستقبل کی تنظیم جدید کی جائے۔ اس لیے بنیادی طور پر وہ وہابیت سے بہت زیادہ مشابہ اور قریب ہے جیسا کہ گولڈ زیہر نے واضح کہا ہے کہ "اس کی نگاہیں ماضی میں گڑی ہوئی ہیں اور تاریخی ترقی کے نتائج کے جواز سے یکسر منکر ہے اور ساتویں صدی کے متحجر اسلام

کی پذیرائی ہے۔[۴] یہ فیصلہ مولانا مودودی کی موجودہ اساسیت پسندی پر زیادہ صحیح منطبق ہے۔

یہ امر قابلِ غور ہے کہ پاکستان نے مذہبی جماعتوں کے دباؤ میں آکر، جن کا بربنائے مصلحت سیاسی دھڑوں سے اتحاد قائم ہوگیا تھا، اپنے پہلے دستور میں خود کو اسلامی مملکت سے موسوم کیا اور دوسرے دستور میں اس سلسلے میں ترمیم کی۔ دوسری جانب تیونس نے اپنے دستور میں اپنی مملکت کا نام عرب مسلم ریاست" رکھا۔ اسلامی ریاست اور مسلم ریاست کے تصور میں جو فرق ہے وہ قابلِ غور ہے۔ ایک اسلامی مملکت، اپنی تعریف کے مطابق، کلاسیکی فقہانے جس طرح قانون کے تاریخی عمل کو ترقی دی، اسی انداز میں اس کے جاری رکھنے اور ترقی کے مدارج طے کرانے کی پابند ہوتی ہے لیکن ایک مسلم مملکت ایک لادینی مملکت ہو سکتی ہے یا اسے ایسا بنایا جاسکتا ہے۔" اس کے باشندے اکثریت میں مسلمان ہوتے ہیں لیکن اُن کے پابندیِ شرع کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ تاہم وہ اسلامی ثقافت اور تاریخ سے، اخلاقیات قرآن سے اور جملہ انسانی مساعی کے میدانوں میں بہت سے انجام پذیر کارناموں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔[۵] پاکستان کے جدید پسند غالباً اپنے" اسلامی ریاست" کے تصور میں اسی مفہوم کو زیادہ تر ملحوظ رکھیں گے، لیکن جدید پسند صرف ایک طبقہ تک محدود ہیں یعنی طبقۂ اعلیٰ یا متوسط اعلیٰ طبقہ، اور ان کی تعلیم و تربیت بھی مخصوص نوعیت کی ہوتی ہے یعنی مغربی طرز کی۔ ان پر مشتمل اس خلاق اقلیت کے مدِ مقابل نچلے متوسط طبقے کی خلاق اقلیت ہوتی ہے جس کی راہ نمائی اور معاونت اساسیت پسند اور قدامت پسند کرتے ہیں جو عوام کے دل و جان سے زیادہ قریب ہوتے ہیں کیونکہ مذہب کی جذباتی کشش ان کے ساتھ ہوتی ہے۔ دیہی علاقوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اساسیت پسند اپنا مقام زیادہ مستحکم بناتے جارہے ہیں۔ پاکستانی طلبہ نے ۱۹۶۳ء میں جو سروے کیا تھا، اس میں مغربی پاکستان کے ۵۲ دیہاتوں کے ۱۵۴ دہقانوں سے سوالات کیے گئے کہ جو لوگ اسلامی رسوم و عبادات کی پابندی نہیں کرتے ان کے ساتھ کیا رویہ

اختیار کیا جائے؟ ۴۵ کی رائے یہ تھی کہ وہ سخت سزا کے مستحق ہیں۔ ۱۶۸ کے خیال میں وہ مستوجبِ سزا ہیں اور ۱۲۵ کی رائے یہ تھی کہ ان کو دلائل اور تعلیم کے ذریعہ راہ راست پر لایا جائے۔ صرف ۶۶ لوگ ایسے تھے جو انہیں اُن کے حال پر چھوڑ دینے کے حق میں تھے اور ۴۰ افراد نے اظہار رائے سے اجتناب کیا۔[۱۱۵]

صرف اساسیت پسندی ہی بلاشرکتِ غیرے اسلام کی بدنصیبی نہیں ہے جیسا کہ مارٹیلو واضح کرتا ہے:

"اس کے برعکس اگر کوئی اسلامی احکامات کی ایک ایسی فہرست مرتب کرنا چاہے کہ جو معاشی ترقی کے لیے صریحاً کم پسندیدہ ہو تو ان میں سے بعض بنیادی احکام فی الحقیقت ایسے ہوں گے جن سے خدا کے قادرِ مطلق ہونے کا اثبات ہوتا ہے۔ لیکن تین بڑے مذاہب ——— یہودیت، عیسائیت یا اسلام میں سے کون سا مذہب ایسا ہے جو اپنے عقائد میں انہیں اصولوں کو سرِ فہرست نہیں رکھتا؟ اسی طرح معاشی زندگی پر اخلاقیات کی بندش بالخصوص ربا اور سُودی قرضہ کی ممانعت، کیا یہ اسلام اور عیسائیت میں مشترک نہیں ہیں؟ بالآخر بدعت کا انکار، اس خیال سے کہ ترقی ماضی میں ہے۔ کیا یہ عیسائیت سے منعکس نہیں ہوتی کہ جو قدیم کے مقابلہ میں جدید کی مخالفت کرتی ہے"۔[۱۱۶]

تاہم پاکستان کی آئین کمیشن کی رپورٹ تاریخی حیثیت سے اس لیے غلط ہے کہ وہ اس بات کو بنیاد بنا کر بحث کرتی ہے کہ "مغرب کی آزاد لادینیت خود روایتی دستور العمل پر مبنی ہے جس نے اس وقت ترقی کی جب کہ ان ممالک میں مذہب خود ایک قوت تھا" (ص ۱۲۱) اس نقطۂ نگاہ کو سر ہیملٹن گب، جو مغرب میں اسلام کے مخلص ترین دوستوں میں سے تھا، اس کے اس نکتہ کے مقابلہ میں رکھ کر جانچنا چاہیے "..... جبکہ اسلامی معاشرے کا دستورِ حیات ازمنۂ وسطیٰ کے تصورات پر مبنی تھا، اور اس کے اندازِ نظر پر ازمنۂ وسطیٰ کے خیالات حاوی تھے، مغربی یورپ ازمنۂ وسطیٰ کی تسمہ پائیوں سے خلاصی حاصل

کر چکا تھا اور یہ کہ دونوں تہذیبوں کے مابین، باوجود مذہبی معاندت کے، ایک زمانہ میں یکسانیت پائی جاتی تھی، خلیج رفتہ رفتہ وسیع ہوتی گئی؛ یہاں تک کہ دونوں کے مشترک عناصر اور اصول، اُن کے اختلافات کے مقابلہ میں غیر اہم و بے حقیقت ہو کر رہ گئے۔[۱۲]

برِصغیر پاک و ہند میں نہ سہی اسلامی دنیا میں کہیں اور بھی حکومتِ الٰہیہ کو، جسے مولانا مودودی اپنی زبان میں "دینی جمہوریت" سے موسوم کرنا پسند کرتے ہیں، یکسر مسترد کر دیا گیا ہے۔ ترکی ایک لادینی مسلم ریاست ہے اور گزشتہ ایک نسل سے اسلامی ریاست نہیں ہے۔ خالد محمد خالد کے خیالات مولانا مودودی یا علاء الفاسی کے افکار اور لائحۂ عمل کے عین متضاد ہیں۔[۱۳] وہ حکومتِ الٰہیہ کو اس بنا پر مسترد کرتا ہے کہ اس میں اقتدارِ اعلیٰ کے سرِ آغاز اور مقام کی کوئی وضاحت نہیں ہے، اس میں عقلِ انسانی پر اعتماد کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ وہ جذباتیت کی کمزوری کی حامی ہے۔ وہ تمام اصلاحات کی مخالف ہے۔ وہ کُلیتِ اقتدار کی طرف دار ہے۔ اس کی فطرت جامد ہے۔ وہ ہر قسم کی مخالفت کو کلیسائی تعذیبی انداز میں دباتی ہے۔ وہ بربریت کی حوصلہ افزائی کرتی ہے جو اقتدار اور اختیار کی مناسب و معقول حدود میں انتشار سے پھولتی پھلتی ہے۔[۱۴]

خلفائے راشدین کی مثالی اور راسخ خلافت کو روایات پرستوں، اساسیت پسندوں اور بعض جدید پسندوں مثلاً مولانا شبلی اور سید امیر علی بہ استثنائے سید احمد خان یا اقبال کے مثالی نمونہ بنانے کا بنیاد پرستانہ رجحان تاریخی احیائے ثانیہ سے منعکس ہوتا ہے۔ یہ مثالیت آفرینی ہند و پاکستان اور مسلم دنیا کے دوسرے حصوں میں عام اور مشترک ہے[۱۵] جسے فان گرونیبام نے برمحل "رجعت کی کلاسیکیت" سے موسوم کیا ہے، جس کا مقصد یہ ہے:

"کم از کم جزءًا ثقافتی تہ داری میں کمی؛ یہ ایک رجعتی تحریک ہے جو سکڑنے کے ذریعہ استحکام و یکجا کرنے کی وکالت کرتی ہے۔

اس قسم کی تحریک اپنے روایتی انداز میں خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ پیغمبرانہ سادگی کا دور، جو مقتدرانہ

اور مثالی طور پر منتخب کیا جاتا ہے۔ فی الواقع تجرباتی توسیع کا دور تھا[16]
بین اسلامیت اور تحریکِ خلافت انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی
کے ابتدائی حصہ میں "راشدونی" کلاسیکیت کو موجودہ حالات پر زبردستی مُسلط کرنے
کے مترادف تھا اور اس لیے وہ احیا پرستانہ تھا۔ بین اسلامیت خود بین تورانیت
اور بعدازاں بین عربیت کے مانند ایک جدید رجحان ہے جو بین جرمنیت اور بین
سلاویت کی تحریکوں سے متاثر اور مشابہ ہے[17] — لیکن کُل اسلامی اُمت کے ایک
مستحکم اور پائیدار ہونے کا احساس ازمنۂ وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے نازک ادوار میں
مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ البیرونی ہندو مذہب اور ثقافت کے مقابلے میں اسلام
کی ثقافتی وحدت سے باخبر تھا[18] — ابن الاثیر (متوفی ۱۲۳۴ء) کو منگولوں کے فارس
کے شمال مشرق میں قتل و غارت کے دوران، جسے ابن اثیر پوری دُنیائے اسلام
کے لیے آفت قرار دیتا ہے، مسلمانوں کے متحد ہو کر اس مصیبت سے نپٹنے کی کوشش
میں مسلمانوں میں ایک وحدت کے احساس کی جھلک نظر آتی ہے[19] — یاقوت منگولوں کے
تاخت و تاراج کو اسلام کے لیے بے مثال آفت سے تعبیر کرتا ہے[20] — ابن العربی
(۱۱۶۵ - ۱۲۴۰ء) نے شام اور اناطولیہ کے شہزادوں کی صلیبی حملہ آوروں کو لپسپا کرنے
کے لیے، متحدہ کوشش کی سمت جس جدوجہد کا مظاہرہ کیا اس میں ایک عنصر مخفی
تھا جسے موجودہ زمانہ میں بین اسلامیت کا نام دیا جاتا ہے[21]۔

آفاقی خلافت کے تصور پر زور دینے کی تجدید ہندوستانی اسلام میں شاہ ولی اللہ
سے ہوئی[22] اگرچہ وہ اس کے متعلق صرف ایک مجرد نظریہ تشکیل کرتے ہیں اور اسے
عثمانیہ شہنشاہیت کے ہم آہنگ قرار نہیں دیتے جس کی ان کی نگاہوں میں کوئی وقعت
نہیں تھی[23] — یہ وقعت و عزت ۱۸۳۰ء کی دہائی میں ان کے پوتے شاہ محمد اسحاق،
مہاجرِ حجاز نے بخشی جس سے ۱۸۷۰ء کے بعد علماء بھی متاثر ہوئے اور ہندوستان کے مسلم زعماء
بھی۔ دُنیائے اسلام میں دوسرے مقامات پر اسی قسم کے متوازی رجحانات پروان
چڑھنے لگے۔ ۱۸۷۳ء میں چینی ترکستان کے انقلابی رہنما یعقوب بیگ نے اپنے

بھتیجے حاجی تراب کو عثمانیہ خلیفہ عبدالعزیز کے دربار میں بھیجا جس نے یعقوب بیگ کو امیر کے لقب سے ملقب کیا۔ یعقوب بیگ کے سکوں پر ایک جانب سلطان کا نام کندہ کیا گیا اور دوسری جانب اس کا اپنا نام منقوش تھا[۲۴] ـــــ بین اسلامیت اور خلافت کی موافقت میں رجحانات پہلی بار ۱۸۸۰ء کے عشرے میں ظاہر ہوئے جبکہ فرانسیسیوں نے تیونس پر قبضہ کر لیا اور بیسویں صدی کے ابتدائی دو عشروں میں علی باش حمبا اور الثعلبی کے کردار اور سرگرمیوں پر منتج ہوئے۔ اسی زمانے میں مصر میں بین اسلامی اور قومی جماعت کے مابین مناقشہ شروع ہو گیا جس کا اظہار ایک طرف "المنار" کے مضامین اور دوسری جانب اس کے مخالف رسائل "العالم" اور "السیاست" کے مضامین سے ہوتا ہے[۲۵]۔

ہندوستانی مسلمان دانشوروں کی طرح المنار جماعت نے "ترکانِ جوان" کے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کی زبردست تائید کی، لیکن ان کے برعکس اس جماعت نے مصطفےٰ کمال کے خلافت کو ختم کرنے اور بعض شدید اصلاحات کو نافذ کرنے کے عمل کو ملحدانہ فعل سے تعبیر کیا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی طرح اس جماعت کو بھی ابنِ سعود سے بڑی توقعات وابستہ تھیں لیکن ہندوستان کے مسلمانوں کے برخلاف وہابیوں کی اس قسم کی بدعات کے انکار کی حمایت کی جیسے مقاماتِ مقدسہ کی زیارت[۲۶] ـــــ علی عبدالرزاق نے خلافت کی منسوخی کے جواز میں جو وکالت کی وہ خدابخش کے اس اصرار سے چنداں مختلف نہ تھی کہ یہ ادارہ مسلمانوں اور اسلام کے لیے ہمیشہ بدعنوانیوں کا منبع اور بدنصیبی کا ذریعہ بنا رہا[۲۷]۔

اُن کے اس دعویٰ اور اقبال کی اس دلیل میں ایک طرح کی یکسانیت پائی جاتی ہے کیونکہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ خلافت دینِ اسلام کا جزو لاینفک نہیں تھی اور قرآن و حدیث دونوں میں سے کوئی بھی اس کے متعلق نصِ قطعی پیش نہیں کرتا۔ اور یہ کہ مسلم اجماع نے کبھی بھی جمعیت اور تسلسل کے ساتھ اس کی پشت پناہی نہیں کی[۲۸] ـــــ علی عبدالرزاق کو اصرار تھا کہ پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم مذہبی اقتدار کام میں لائے تھے نہ کہ مدنی اقتدار اور چونکہ انھوں نے ایسا نہیں کیا تھا اس لیے خلافت کی شکلِ توارث کا مسئلہ ہی پیدا نہیں ہوتا تھا[۲۹] ـــــ اقبال، علی عبدالرزاق کی ان معذرت خواہیوں سے الگ رہے۔ اقبال،

ضیا گوکلپ اور علی عبدالرزاق، ۱۹۲۰ء کے عشرے میں بیشتر مسلم دنیا میں کارفرما ذہنی رجحان کی مختلف منازل کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ اسلامی اقوام کے ایک گھرانے کی تعمیر کی وکالت کرتے ہیں جسے سول حکومتوں کے تحت آزادانہ طور پر منظم کیا جائے لیکن سب کو اپنی اسلامی ثقافت کے ورثہ کا احساس ہو..... یعنی ایک اسلامی دولتِ مشترکہ[۳۰]

مسلم قانون کی عقلی تاویل کی تلاش، مسلم ریاست کے کلاسیکی تصور کو جدید بنیادوں پر استوار کرنے کی تلاش سے پہلے شروع ہو چکی تھی۔ مسلم ہند میں اس تلاش کا آغاز سید احمد خاں اور ان کے رفقا سے ہوا۔ تجدید کے دو ماسکی نقطے علی گڑھ کے نظامِ فکر میں عقل اور فطرت ہیں۔ جہاں تک اس کے استعمالِ عقل کا تعلق ہے فان گرونیبام کے عام خیالات معقول معلوم ہوتے ہیں:

"انسانی شعور کی ذمہ داری محض یہ نہیں ہے کہ حقائق کے نامعلوم و پوشیدہ خطوں سے روشناس کرائے بلکہ خدا اور رسول کے ارشادات کے ان گوشوں، بصیرتوں اور سمتوں کو وا کرے جو ان میں پوشیدہ ہیں"[۳۱]

شیخ محمد عبدہٗ بھی اس کے مؤید ہیں اور ان الفاظ میں اس کی توثیق کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو احکامات اتارے ہیں ان سے متعلق پیغمبروں کے ارشادات کو قوانینِ فطرت کی روشنی میں پرکھنا اور وضاحت کرنا چاہیے[۳۲] اس مسئلہ سے متعلق سید احمد خاں کا مقدمہ اور بھی زیادہ دو ٹوک ہے: قولِ الٰہی (کتابِ آسمانی) اور عملِ الٰہی (نیچر) میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا[۳۳] سید احمد خاں کے برعکس شیخ محمد عبدہٗ، اقبال کے وجدانی اور جدلیاتی شعور میں یہ تسلیم کرتے ہوئے امتیاز کی پیش گوئی کرتے ہیں کہ جدلیاتی شعور بعض دینی امور میں بے دست و پا رہ جاتا ہے مثلاً صفاتِ الٰہی کی توضیح میں یا کائنات (نیچر) اور روحِ انسانی کی صفت و نوعیت کی کامل تفہیم میں[۳۴]

سید احمد خاں اور شیخ محمد عبدہٗ دونوں مسلم قانون کے سرچشموں کی جانب دانشمندانہ قدم بڑھا کر منبعِ اول یعنی قرآن پر ارتکاز کرتے ہیں اور دونوں، اور ابوالکلام آزاد بھی، اسلامی صحیفۂ آسمانی کی جدید تفسیر کے ذریعے نئی سمت متعین کرنے میں کوشاں ہیں۔ تفصیلات میں

جانے کے بعد تو وہ بہت مختلف نتائج اخذ کرتے ہیں لیکن ان کے دلائل حیرت انگیز حد تک یکساں ہیں۔ قانون کے منبعِ ثانی یعنی حدیث کے معاملے میں سید احمد خاں اور چراغ علی کے رویے تشکیکی اور اُس سائنسی تنقید سے کافی قریب ہیں جسے بعد میں اگناز گولڈزیہر اور جوزف شاخت نے ترقی دی، اگرچہ ان کے برعکس ان دو مسلم جدید پسندوں نے کبھی کسی ایسی حدیث کا بلا تنقید حوالہ دینے میں تامل نہیں کیا جو ان کے مفیدِ مطلب ہوتی۔ سُنّت کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہٗ زیادہ محتاط ہیں۔ وہ کسی متنِ حدیث ( ) کے خفیف سے خفیف جز کو جو قانون کی بنیادی شناخت کے طور پر عملی معاملات میں مفید و کارگر ثابت ہوتی ہو تسلیم کرتے ہیں[۳۵] — من حیث الکل، ہندوستان میں اسلامی جدید پسندی سید احمد خاں کی توجیہہِ نو کے مقابلہ میں شیخ محمد عبدہٗ کی پیروی کو ترجیح دیتی ہے[۳۶]۔ اجتہاد نے فقہ کے تیسرے کلاسیکی سرچشمے یعنی قیاس کی جگہ لے لی ہے اور علی گڑھ جماعت اور اقبال کی تحریروں میں اس پر سب سے زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ عربی اسلام میں بھی شیخ محمد عبدہٗ کی تحریروں میں یہ عنصر پایا جاتا ہے: ان کا کہنا یہ ہے کہ اس کے حدود کے اندر رہ کر جو کچھ بھی کیا جائے اس کی کوئی حد نہیں ہے اور اس کے معیاروں کے تحت غور و فکر کرنے کی کوئی انتہا نہیں ہے[۳۷] — باوجود اپنی اساسیت پسندی کے المنار جماعت اقبال سے اس معاملہ میں زیادہ ترقی یافتہ، جدید پسند واقع ہوئی ہے۔ ان کی یہ تجویز ہے کہ مدنی (سول) قانون کو حسبِ پروقاً فوقتاً نظرِ ثانی ہوتی رہنا چاہیے، مذہب سے علیحدہ رکھنا چاہیے جو واجب التنظیم، ابدی اور غیر متغیر ہے[۳۸]۔

سید احمد خاں واحد شخص ہیں جو "اجماع" کے قانون کا منبع ہونے کے منکر ہیں۔ وہ اجماع کا وقوف صرف کلاسیکی مفہوم میں رکھتے تھے، یعنی اجماعِ علماء۔ ہندوستان سے باہر غالباً عبدہٗ پہلے شخص تھے جنہوں نے اجماع کے توسیع شدہ تصور پر نظر ڈالی اور اس کو جملہ مسلمانوں کے لیے قابلِ عمل سمجھا۔ جب انہوں نے یہ دیکھا کہ جمہور کے منتخب نمائندوں اور ان کی حکومت کی قانون سازی روحِ اسلام کے قطعاً منافی نہیں ہے تو اس اجماع کو انہوں نے قبول کیا اور اس طرح جدید جمہوریت کی داغ بیل ڈالی[۳۹] — برصغیر میں مقبولِ عام اجماع

کے نظریہ کو جمہوریت کی بنیاد قرار دینے میں اقبال نے کاوش کی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جلد ہی یہ پوری دُنیائے اسلام میں عام رواج پا گیا اور بیشتر ملکوں میں یہ مقامی طور پر بھی پروان چڑھا۔ ایک افغان مصنف نیاز احمد زکریا علماء کے اجماع کو کلاسیکی اسلام میں انتقالِ اختیارات کا مظہر سمجھتے ہیں جس سے جمہور کی حاکمیت ثابت ہوتی ہے اور جن کو موجودہ دور میں اجماع کا براہ راست حق واپس مل گیا ہے۔[۸۵]

قانون کے بنیادی کلاسیکی سرچشموں کی آزاد یا قطعی جدید پسند تشریح خواہ کچھ بھی ہو، جب تک کہ انسانی شعور، تجربہ اور ضرورت کی بجائے کلامِ الٰہی کو قانون کا مبداء سمجھا جا رہا ہے کوئی اسلامی مملکت جدید معنوں میں مقتدرِ اعلیٰ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ کسی ریاست کی قانون سازی کے اختیار پر کامل پابندی لگا دینا اس ریاست کے جمہور کی فرماں روائی پر پابندی لگانے کے مترادف ہے۔ اور اگر اس پابندی کا سرچشمہ جمہور کی منشاء کے بجائے کہیں اور ہے تو اس پابندی کی حد تک، ریاست اور اس کے باشندوں کی حاکمیت ضرور سلب ہو جاتی ہے۔ ایک اسلامی ریاست میں اقتدارِ اعلیٰ، اپنے بنیادی قانونی مفہوم میں، صرف اللہ کے پاس ہے۔[۸۶]

اور ان حالات میں ریاست نہ جمہوری ہو سکتی ہے اور نہ "دینی جمہوریہ" خواہ اجماع کے معانی میں کتنی ہی وسعت پیدا نہ کر دی جائے۔

اس مسئلہ کا لبِ لباب انسانی ہے۔ پیری منارد نے اس "انسانیت" کی اس کے زیادہ وسیع معنوں میں یہ تعریف کی ہے کہ: "ہر نظریاتی تصور، ہر عملی رویہ جو انسان کی خصوصی قدر و قیمت کی توثیق کرتا ہے۔"[۸۷]

مغرب میں اس کا نقطۂ آغاز ایک "تفکر پسند علمِ بشریٰ" ہے جو ایک ایسا رویہ ہے جس سے کلاسیکی اسلام ناآشنا تھا[۸۸] ـــــ کلاسیکی اسلام میں تمام تر مروجہ روایتی اور بنیادی رویوں میں اور ہندی اسلام کے پورے جدید فکر میں، ماسوائے اقبال کے، اللہ تعالیٰ کی ذات، نہ کہ انسان، کائنات میں کلیدی حیثیت کی مالک ہے جو انسان کی سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور ثقافتی زندگی پر غالب و حاوی ہے۔ صرف اقبال

ہی ایسا موقف اختیار کرتے ہیں جو جاکس ماری تین کے ایک سالم انسانیت کے تصور سے زیادہ مختلف نہیں ہے جس کا رجحان یہ ہے کہ:

"جو انسان کو زیادہ کریم النفس بنا دے اور اسے ہر چیز میں شرکت پر آمادہ کرے کہ جس سے فطرت اور تاریخ دونوں مالا مال ہو جائیں اور انسان کی خلقی عظمت و جلال آشکار ہو جائیں ..... یہ بیک وقت اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ انسان ان صفات کو پروان چڑھائے جو اس کے اندر موجود ہیں۔ اس کی تخلیقی صلاحیتیں، اس کے فہم و ادراک کی قوت، اور وہ دنیا کی طبعی قوتوں کو اپنی حریت و آزادی کے آلۂ کار کے طور پر تصرف میں لائے۔"[۳۶]

فکرِ اقبال کی تصورِ انسانیت وہی ہے جسے گاروت ایسی انسانیت کہتا ہے جس میں تصورِ خدا موجود ہے یعنی "انسانیت باخدا"۔ انسان کی نیابتِ الٰہی کچھ اخلاقی قیود کے اندر ہیں جو فکرِ اقبال میں مجرد انداز میں خود اختیاری ہیں، لیکن جب اسلامی حتیٰ کہ مسلم حکومت کے نظریہ کا سوال آجاتا ہے تو وہ بھی مذہب کو سیاست سے لیس کر دیتے ہیں۔ گاروت کا یہ کہنا درست ہے کہ اقبال اور محمد حسین ہیکل کے خیال میں اگر اسلامی دنیا انسانیت کی نشاۃ الثانیہ میں بشری مرکزیت اور مطلق فطریت کو داخل کر دے تو وہ خود کو بہت سخت نقصان پہنچائے گی اور اس کی ذمہ داری مغرب پر بھی عائد ہو گی[۳۷] ـــــ اس طرح اقبال کا اندازِ نظر، اگرچہ وہ ہند و پاکستان کے جدید پسندوں میں انسان کی تخلیق خود اختیاری پر زور دیتے ہوئے، زیادہ فطری لگتا ہے، آتفاق رائے سے خاصا قریب رہتا ہے جو روحانی و مادی اقدار میں روایاتی توازن برقرار رکھنے کے حق میں ہے اور اس توازن کے ساتھ ہی تسخیرِ فطرت کو بروئے کار لانے کی سعی کرتا ہے۔

اس نازک نظریاتی صورتِ حال نے اور کسی جگہ اس عمدگی کے ساتھ کام نہیں کیا۔ یہ جدید اسلام کا المیہ ہے۔ اس نے خود اپنے وجود کے اندر سے نشاۃ الثانیہ کے عناصر کی تخلیق تو کی لیکن اصلاح کے ضمن میں کچھ نہیں کہا۔ اسلامی جدیدیت کا زیادہ تر مواد مغربی رنگ میں رنگے اسلامی فقہی قانون اور دستور پر مبنی ہے۔ اس

مغربی رنگ اختیار کرنے کے دوران اعتذارات کے عمل نے تاریخی پس منظر کو دھندلا دیا ہے۔ فان گرونیباؔم کے قول کے بموجب اعتذارات کی نفسیاتی منطق یہ ہے کہ تحصیل اور قبول کرنے والی قوم، متاثر تبدیلی کو (جسے وہ اکتساب یا ترقی سے موسوم کرتی ہے) غیر مسلسل اور اتفاق نہیں سمجھتی اور یہ اس قوم کا خاص رجحان بن جاتا ہے[۲۶]

جدید اسلامی دنیا کے مغرب کی کشش اور اس سے تنافر کے متضاد اور استردادی ردِ عمل ساتھ ساتھ اور مسلسل کارفرما رہے ہیں۔ مغرب کی آزادی جاذبِ توجہ ہوتی ہے۔ اس کی استعماریت، نو استعماریت اور کلیسائی تنگ نظری نفرت اور استرداد کا سبب ہوتے ہیں۔ محمد حسین ہیکل کہتے ہیں کہ "ان دو متضاد چیزوں ـــــ آزادی اور استعماریت سے کیسے مفاہمت کی جائے۔ اس تضاد کو قبول کرنا مشکل ہے[۲۷]"۔

اگرچہ اسلام میں حقیقی اصلاح کی تحریک داخلی طور پر اس کے وجود کے اندر سے پیدا ہونا چاہیے اور خود مسلمانوں کو اس پر غور کر کے اسے عملی جامہ پہنانا چاہیے اور اس میں غالباً مغرب بھی بالآخر معاونت کر سکتا ہے۔ اب ہم گبؔ کے اس رجائی اقتباس پر اپنی بات کو ختم کرتے ہیں:

"اسلام اپنی بنیادوں سے انکار نہیں کر سکتا ..... اور اپنی بنیادوں میں ..... اسلام مغرب اور وسیع مغربی معاشرہ کا ایک اہم حصہ ہے۔ وہ یورپی تہذیب کو مکمل اور متوازن کرنے کے لیے ہے۔ وہ ایک ہی سرچشمے سے سیراب ہوا ہے، ایک ہی ہوا میں سانس لیتا ہے۔ تاریخ کے وسیع ترین پہلو کے لحاظ سے آج کل جو کچھ یورپ اور اسلام کے مابین ہو رہا ہے وہ دراصل مغربی تہذیب کی تکمیلِ نو ہے جو مصنوعی طور پر نشاۃ الثانیہ کے باعث جدا ہو گئی تھی اور اب بے پناہ قوت کے ساتھ اپنے اتحاد کا ادعا کر رہی ہے[۲۸]"۔

حواشی

۱ے اسلام ان ماڈرن ہسٹری، ص ۴۱

۲ے محمد عبدہ، تفسیر القرآن الحکیم (۱۹۰۹ - ۱۹۲۷ء) (ii) ص ۸۹ - ۹۰: المنار، ۷۰۶، ۷۲۲، ۷۳۰

۳ے رشید رضا، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ (قاہرہ ۱۹۰۷ - ۱۹۱۰ء، ii - ۳۲۳ - ۳۲۴)

۴ے مصر میں متوازی دلائل کے لیے دیکھیے المنار xxix (۱۹۲۸ء)، ص ۹۳ - ۹۴

۵ے جی۔ ای۔ فان گرونیباؤم، ماڈرن اسلام (برکلے ۱۹۶۲ء)، ص ۲۰۹

۶ے محمد اور اسلام، ترجمہ از کے۔ سی سیل (نیو ہیون ۱۹۱۷ء)، ص ۱۳۸

۷ے ایچ لاؤسٹ (H. Laoust, Le trait de droit public d'Ibn Taimiya) (۱۹۴۸ء، بیروت)، ص ۱۶۳ - ۱۷۳ اور ایل گاردت، La cite musulmane (پیرس، ۱۹۵۴ء)، ص ۱۰۷

۸ے گولڈزیہر، ص ۳۱۱

۹ے ای۔ آئی۔ جے روزنتھال The Role of islam in a Modern National State (ایک جدید قومی ریاست میں اسلام کا مقام)، (۱۹۶۲ء)، Year Book of World Affairs (1962).

۱۰؎ رپورٹ از۔ اے۔ ڈبلو۔ ایسٹر Perspectives Sur les Fonctions de la religion dans un pays en voice de developpements: Islam an Pakistan,Archives de Sociologic des religions XIV (1962) P. 39-40

۱۱؎ پیری مارتھلو، L'Islam et le developpement, الف ص ۱۳۱ تا ۱۳۸ بر صفحہ ۱۳۴

۱۲؎ وہیدر اسلام، (Whither Islam)، ص ۴۸

۱۳؎ علال الفاسی، الحرکت الاستقلالیہ فی المغرب العربی (قاہرہ، ۱۹۴۸ء) انگریزی ترجمہ از ایچ زیڈ نوبیجا واشنگٹن (۱۹۵۴ء)

۱۴؎ خالد من ہنا نبعث (قاہرہ ۱۹۵۰ء) انگریزی ترجمہ از اسمٰعیل الفاروقی واشنگٹن، ۱۹۵۳ء۔

۱۵؎ مثلاً المنار IV، ۲۱۰، ۲۱۵ - ۲۱۶ -

۱۶؎ ماڈرن اسلام، ص ۸۱ -

۱۷؎ تقی زادہ، در R. du Monde Musulman ×× (۱۹۱۳ء) ص ۱۶۹ - ۲۲۰ بر صفحہ ۱۹۲ -

۱۸؎ ای۔ سی۔ ساشو مقدمہ برالبیرونی کا ہندوستان (لندن ۱۹۱۰ء)، ص ۹ - ۱۰؛ البیرونی کتاب الصیدانہ، انگریزی ترجمہ، ایم میئر ہوف در (اسلامک کلچر) XI (۱۹۳۷ء)، ص ۲۶

۱۹؎ الکامل، تدوین سی۔ جے۔ ٹارن برگ (لیڈن، ۱۸۵۱ء - ۱۸۷۶ء) XII، ۲۳۱ - ۲۳۵؛ الف جبرئیلی Storia della letteratura Araba (میلان ۱۹۵۱ء) ص ۲۳۲ - ۲۳۴

۲۰؎ معجم البلدان مرتبہ وسٹن فیلڈ، لیپزگ ۱۸۶۶ - ۷۳ء)، IV، ۸۵۹

۲۱؎ مانگول اسین پلیشیو El Islam Cristianazado (میڈرڈ ۱۹۳۱ء)، ص ۹۳ - ۹۵ -

۲۲؎ ازالۃ الخفاء اور حجت (ز ز) ۳۲۲ - ۳۲۹ -

۲۳؎ فیوض الحرمین (۱۹۳۴ء)، ص ۲۹۰ -

۲۴؎ ڈی۔ سی۔ بال گر، لائف آف یعقوب بیگ وغیرہ (لندن ۱۸۷۸ء)، ودی ٹائمز ۱۲۰ - مارچ ۱۸۷۴ء -

۲۵ المنار VIII، ۸۰۱، ۷۴ x ۱۷ (۱۹۱۱ء) ۳۶ : XXVII (۱۹۲۶ء – ۱۹۲۷ء)، ص ۱۱۹

۲۶ ایضاً، x ۱۷، ۴۳ : XXVIII، ۵۸۱ ; سی سی آڈمس، اسلام اینڈ ماڈرنزم ان ایجپٹ (لندن ۱۹۳۳ء)، ص ۱۸۵

۲۷ الاسلام و اصول الحکم (قاہرہ، ۱۹۲۵ء)، ص ۳۶

۲۸ توجیہہ، ص ۱۵۳

۲۹ عبدالرزاق، الاسلام، ص ۶۴ - ۶۵، ۶۹، ۷۹، ۸۴

۳۰ گب، (وہیدر اسلام (Whither Islam)، ص ۳۶۴

۳۱ ماڈرن اسلام، ص ۱۹

۳۲ الاسلام و النصرانیہ (قاہرہ ۱۹۲۳ء)، ص ۵۱

۳۳ المنار، VII - ۲۹۲ : گولڈزیہر Die Richtungen der islamischen Koran - auslegung (لیڈن ۱۹۲۰ء)، ص ۳۵۲ – ۳۵۳ : آڈمس، ص ۱۳۹

۳۴ رسالت التوحید (قاہرہ ۱۹۲۶ء – ۱۹۲۷ء)، ص ۵۲ - ۵۴، ۱۱۷

۳۵ ایضاً، ص ۲۲۴

۳۶ عبدہٗ کا "رسالہ" ایم۔ او کالج کے نصاب میں شامل تھا، نیز برصغیر کے مختلف دینی مدارس میں بھی داخلِ نصاب تھا

۳۷ رسالہ، ص ۱۷۷، انگریزی ترجمہ منقول از آڈمس، ص ۱۳۱

۳۸ المنار ۱۷، ص ۸۵۹ وغیرہ

۳۹ رضا، تاریخ (II)، ۷۱

۴۰ Des principles de l'Islam et de la democratic (پیرس ۱۹۵۸ء) ص ۴۱ - ۴۵

۴۱ منیر رپورٹ، ص ۲۱۰

۴۲ جوزف لوتے جون ۱۹۳۹ء، ص ۷، L'humanisme chretieon

۴۳ ایل گاردت، Humanisme musulman d'hiec et d' aujourd' hui: elements Culturels de base, IBLA Ist Quarter, 1944

۳۴ے Humanisme Integral (Paris, 1936) (پیرس ۱۹۳۶ء)، ص ۱۰

۳۵ے درآئی بی ایل اے ۱۹۴۴ء، ص ۵-۶، ص ۳۸-۳۹ دیکھیے اس کی تصنیف 'La Cite musulmane، ص ۲۶۳-۲۹۴

۳۶ے ماڈرن اسلام، ص ۱۴

۳۷ے "Les Causes de l' incomprehension entre l' Europe et les musulmans et les moyens d' Y remedier,"
L' Islam et l' Occident (Paris 1947), P.55, ص ۵۵

۳۸ے وہیدر اسلام (Whither Islam) ص ۳۶۹

مُنتخب کتابیات

آزاد، ابوالکلام، مدیر الہلال، ۱۹۱۲ء — ۱۹۱۳ء

______ مسئلۂ خلافت اور جزیرۂ عرب، (طبع دوم ۱۹۲۰ء) لاہور، سن ندارد

______ خطبات، لاہور، ۱۹۴۴ء

______ کاروانِ خیال، بجنور، ۱۹۴۶ء

______ ترجمان القرآن، مرتبہ غلام رسول مہر، لاہور، ۱۹۶۱ء — حصہ اول کا انگریزی ترجمہ، از ڈبلیو۔ اے لطیف، بمبئی، ۱۹۶۲ء

______ مضامین، لاہور، سن ندارد

______ تذکرہ، لاہور، سن ندارد

______ باقیات ترجمان القرآن، کراچی، ۱۹۶۱ء

______ صحیح العقیدہ، لاہور، سن ندارد

ابراہیم میر سیالکوٹی، تاریخ اہلِ حدیث، لاہور، ۱۹۵۳ء؛ ابوطالب خان مرزا، مآثر طالبی؛ انگریزی ترجمہ، از چارلس اسٹیورٹ، ٹریولز آف مرزا ابو طالب خان اِن ایشیا، افریقہ اینڈ یورپ، لندن، ۱۸۱۰ء، ۲ جلدیں

احمد میاں، اختر۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ، کراچی، ۱۹۵۵ء

اسماعیل شاہ (شہید)، تقویت الایمان، لاہور، ۱۹۵۶ء

_____ منصب امامت، دہلی، سن ندارد

اقبال، محمد۔ اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) لاہور، سن ندارد، انگریزی ترجمہ، از۔ آر۔ اے نکلسن، سیکرٹس آف دی سیلف، لندن، ۱۹۲۰ء (تعارف دیباچہ اسرارِ خودی) صرف طبع اوّل میں شائع ہوا جو بعد میں مضامین (؟) کے ایڈیشن ۱۹۲۳ء میں دوبارہ چھپا اور ان کے دوسرے مضامین کے مجموعوں میں بھی چھپا

_____ رموزِ بیخودی (۱۹۱۸ء) لاہور، سن ندارد، انگریزی ترجمہ، از اے۔ جے آربری، اسرار آف سیلفنس، لندن، ۱۹۵۳ء

_____ کلیات، حیدر آباد، ۱۹۲۳ء

_____ پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء) لاہور، ۱۹۴۲ء، فرنچ ترجمہ

Eva Meyerovitch and M. Achena; Message de l'Orient. Paris, 1956.

جرمن ترجمہ: Annemarie Schimmel; Botchaft des Orients; Wiesbaden, 1963

ایک حصے کا انگریزی ترجمہ، از اے۔ جے آربری،

The Tulips of Sinai; London, 1947. Partial translation into Czech by J. Marek. Poselsvi zvychodu. Prague 1960.

_____ بانگِ درا (۱۹۲۴ء) لاہور، ۱۹۴۴ء

_____ زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) لاہور، ۱۹۴۳ء، انگریزی ترجمہ، از اے۔ جے آربری، دی پرشین سالم The Persian Psalms. لاہور

_____ جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) لاہور، سن ندارد، انگریزی ترجمہ از، ایس ایم احمد، ملک، کرسچین ٹوائیز کی لاہور ۱۹۶۱ء، جرمن ترجمہ

Annemarie Schimmel, Buch der Ewigkeit. Munich, 1957

Italian translation. A. Bausani, II Poema Celeste. Rome, 1952

_____ بالِ جبریل (۱۹۳۵ء) لاہور، ۱۹۴۲ء

_____ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق؟ (۱۹۳۶ء) لاہور، ۱۹۴۴ء

______ ضربِ کلیم لاہور، ۱۹۳۶ء

______ ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) بجنور، ۱۹۵۸ء۔

______ مضامین حیدرآباد، ۱۹۴۱ء

______ مکاتیب (اقبال نامہ) لاہور، ۱۹۴۴ء

______ رختِ سفر، کراچی، ۱۹۵۲ء

______ باقیات، ایڈیشن ایس۔ اے واحد، لاہور، ۱۹۵۴ء

اکبرآبادی، دیکھیے: سعید احمد اکبرآبادی

اکرام، شیخ محمد، موجِ کوثر، کراچی، ۱۹۵۸ء

الیاس برنی، معارفِ ملت علی گڑھ، ۱۹۲۴ء

امداد اللہ، جہادِ اکبر دیوبند، سن ندارد

______ ضیاء القلوب دیوبند، سن ندارد

برق، غلام جیلانی۔ دو اسلام، لاہور، ۱۹۶۲ء

______ دو قرآن، لاہور، ۱۹۶۳ء

بہادر شاہ ظفر، کلیات، لکھنؤ، ۱۹۱۸ء

پرویز، غلام احمد۔ معراجِ انسانیت، کراچی، ۱۹۴۹ء

______ اسلامی نظام کراچی، ۱۹۵۲ء

______ اسبابِ زوالِ امت، کراچی، ۱۹۵۲ء

______ سلیم کے نام، کراچی، ۱۹۵۳ء

______ ابلیس و آدم، کراچی، ۱۹۵۴ء

______ فردوسِ گم گشتہ، کراچی، ۱۹۵۴ء

______ نظامِ ربوبیت کراچی، ۱۹۵۴ء

______ انسان نے کیا سوچا، کراچی، ۱۹۵۵ء

______ اسلامی معاشرت کراچی، ۱۹۵۵ء

______برقِ طور، کراچی، ۱۹۵۶ء

______جوئے نور، کراچی، ۱۹۵۶ء

______طاہرہ کے نام، کراچی، ۱۹۵۷ء

______تقدیرِ اُمم، کراچی، ۱۹۵۷ء

______من و یزداں، لاہور، ۱۹۵۸ء

______شعلۂ مستور، لاہور، ۱۹۵۸ء

______لغات القرآن، لاہور، ۱۹۶۰ء - ۶۱

______مفہوم القرآن، لاہور، ۱۹۶۱ء

______پاکستان میں قانون سازی کے اصول، کراچی، سن ندارد

______قرآن کا سیاسی نظام، لاہور، سن ندارد

تھانوی، اشرف علی۔ بیان القرآن، دہلی، ۱۹۱۹ - ۱۷ء

______البوادر النوادر دہلی، ۱۹۴۵ - ۴۶ء

______بہشتی زیور۔ دیوبند، ۵۴ ۱۹ء

______اسلام اور عقلیات لاہور، ۱۹۵۷ء

______حقوق و فرائض، ملتان، ۱۹۶۰ء

______حیاتِ مسلمین کراچی، سن ندارد

ثناء اللہ امرتسری۔ تفسیر ثنائی، ۱۸۹۹ء

______آیات المتشابہات، امرتسر، ۱۹۰۴ء

جعفری، رئیس احمد۔ سیرتِ محمد علی، دہلی، ۱۹۳۲ء

چراغ علی، رسائل، حیدر آباد، ۱۹۱۸ - ۱۹ء

______تحقیق الجہاد، حیدر آباد، سن ندارد

______تہذیب الاخلاق میں (یکجا اشاعتِ دیگر) لاہور

حالی، الطاف حسین۔ مدوجزرِ اسلام، مشہور بہ مسدس حالی، ۱۸۷۹ء

______ حیاتِ جاوید، کانپور، ۱۹۰۱ء

______ مکاتیب، مرتبہ ایم اسماعیل پانی پتی، لاہور، سن ندارد

______ تہذیب الاخلاق میں (ریپ جا شاعت وغیرہ) ۴۰-۱۰۸-۸۵ لاہور، سن ندارد

دریا آبادی، عبدالماجد، محمد علی، اعظم گڑھ ۱۹۵۴ء-۵۶ء، ۲ جلدیں

ذاکر حسین، تعلیمی خطبات، دہلی، ۱۹۵۵ء

رحمٰن علی، تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ، ۱۹۱۴ء؛ اردو ترجمہ کراچی، ۱۹۶۱ء

رحمانی، اے ایس، جماعت اسلامی کے دعوے، خدمت اور طریقِ کار کا جائزہ، دیوبند سن ندارد

رحمت اللہ کرانوی۔ ازالۃ الاوہام، دہلی، ۱۸۶۲ء

______ البحث الشریف دہلی، ۱۹۲۳ء

______ اظہار الحق ۱۸۹۱ء

______ اعجاز عیسوی دہلی، سن ندارد

زبیری، محمد امین۔ حیاتِ محسن، علیگڑھ، ۱۹۳۴ء

سرور، ایم۔ عبیداللہ سندھی لاہور، ۱۹۴۳ء

سعید احمد اکبر آبادی، مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے ناقد، لاہور، ۱۹۴۶ء

______ اسلام اور غلامی کی حقیقت، دہلی، سن ندارد

سعید حلیم پاشا، بحران فکر مز (؟) استنبول، ۱۹۱۷ء

سندھی، مولانا عبیداللہ، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ لاہور، ۱۹۳۹ء

______ اُردو شرح حجۃ اللہ البالغہ، لاہور، ۱۹۵۰ء

______ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک، لاہور، ۱۹۵۲ء

______ کابل میں سات سال لاہور، ۱۹۵۵ء

______ خطبات، لاہور، سن ندارد

______ عنوانِ انقلاب لاہور، سن ندارد

سید احمد خان، آثار الصنادید (۱۸۴۷ء) کانپور، ۱۹۰۴ء

ـــــــــ اسبابِ بغاوتِ ہند (۱۸۵۸ء) آگرہ، ۱۹۰۳ء

ـــــــــ تاریخِ سرکشی بجنور، ۱۸۵۸ء

ـــــــــ تبئین الکلام (شرحِ بائیبل) اردو متن اور انگریزی ترجمہ، غازی پور، ۱۸۶۲ء-۱۸۶۵ء

ـــــــــ خطباتِ احمدیہ، آگرہ، ۱۸۷۰ء

ـــــــــ تفسیر القرآن لاہور، ۱۸۸۰-۹۵

ـــــــــ ازالتہ الغین عن ذوالقرنین آگرہ، ۱۸۹۰ء

ـــــــــ ترمیم فی قصہ اصحاب الکھف والرقیم آگرہ، ۱۸۹۰ء

ـــــــــ لیکچرز (اردو)، مرتبہ منشی سراج الدین، سدھورہ، ۱۸۹۲ء

ـــــــــ التحریر فی اصول التفسیر، آگرہ ۱۸۹۲ء

ـــــــــ تفسیر الجن والجان آگرہ، ۱۸۹۲ء

ـــــــــ ابطالِ غلامی آگرہ، ۱۸۹۳ء

ـــــــــ آخری مضامین لاہور، ۱۸۹۸ء

ـــــــــ تفسیر السموات آگرہ، ۱۸۹۸ء

ـــــــــ احکامِ طعامِ اہلِ کتاب لاہور، ۱۸۹۹ء

ـــــــــ تصانیفِ احمدیہ آگرہ، ۱۹۰۳ء

ـــــــــ خطوط، مرتبہ راس مسعود، بدایوں، ۱۹۳۱ء

ـــــــــ مکاتیب، مرتبہ مشتاق حسین علیگڑھ، ۱۹۶۰ء

ـــــــــ مسافرانِ لندن، مرتبہ شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لاہور ۱۹۶۱ء

ـــــــــ ایڈیشن تہذیب الاخلاق، (۱۸۶۹ء) (دیکھا اشاعتِ دیگر) لاہور، سن ندارد

شبلی نعمانی، سیرت النعمان (۱۸۹۲ء) لاہور، سن ندارد

ـــــــــ الغزالی (۱۹۰۲ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۲ء

ـــــــــ علم الکلام (۱۹۰۳ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۲ء

ـــــــــ شعر العجم (۱۹۰۸-۱۸ء) اعظم گڑھ، ۱۹۲۰-۲۲، ۵ جلدیں

______ المامون اعظم گڑھ، ۱۹۲۶ء

شبلی نعمانی اور سید سلیمان ندوی کی سیرت النبی، اعظم گڑھ، ۱۹۵۳-۶۲

صدیق حسن خان، کتاب المعتقد المنتقد، دہلی، ۱۸۸۷ء

______ حصص الانسان آگرہ، ۱۸۸۹ء

______ ترجمان القرآن، ۱۸۸۹ء

______ اعلام البشر بوجوہ الخیر والشر، آگرہ، ۱۸۹۰ء

______ حدیث الغاشیہ بنارس، ۱۸۹۱ء

______ اقتراب الساعہ بنارس، ۱۸۹۱ء

______ صلاح ذات البین بنارس، ۱۸۹۱ء

______ ترجمان وہابیات آگرہ، ۱۸۹۷ء

______ وسیلۃ النجات بنارس، ۱۸۸۹ء

______ عاقبت المتقین بنارس، ۱۹۰۳ء

طیب، ایم۔ الکلام الطیب، دیوبند

ظفر علی خاں۔ بہارستان۔ لاہور، ۱۹۳۷ء

ظفیر الدین، ایم۔ جماعت اسلامی کے دینی رجحانات، دیوبند۔ سن ندارد

عابد حسین، ایس۔ قومی تہذیب کا مسئلہ، علیگڑھ، ۱۹۵۵ء

عابد، عبد الکریم۔ پرویز صاحب کے افکار کا شجرۂ نسب، فاران، مارچ ۱۹۵۶ء، ۷۷-۱۰۳

عبد الرحمان خان۔ تعمیر پاکستان اور علمائے ربانی، ملتان، ۱۹۵۲ء

عبد العزیز شاہ۔ فتاویٰ عزیزیہ، دہلی، ۱۹۰۳ء

عثمانی، شبیر احمد۔ الاسلام دیوبند، سن ندارد

______ اعجاز القرآن دیوبند، سن ندارد

______ خطبات، لاہور، سن ندارد

عزیز الرحمان اور محمد شفیع دیوبندی، فتاویٰ دار العلوم دیوبند، دیوبند، سن ندارد

فانڈر، سی جی۔ میزان الحق، لندن، ۱۸۹۲ء
گنگوہی، رشید احمد، فتاویٰ دیوبند، سن ندارد
______ سبیل الرشاد، دیوبند، سن ندارد
______ زبدۃ المناسک، دیوبند، سن ندارد
گیلانی، مولانا مناظر احسن، سوانح قاسمی، دیوبند، ۱۹۵۳ء
______ تدوین حدیث کراچی، ۱۹۵۶ء
محبوب رضوی۔ تاریخ دیوبند، دیوبند، ۱۹۵۲ء
محسن الملک، (اول) تہذیب الاخلاق (یک جا اشاعت و دیگر) لاہور
محمد طفیل، مسلمانوں کا روشن مستقبل، دہلی، ۱۹۴۵ء
محمد علی مولانا، افادات، کراچی، سن ندارد
محمد میاں، علمائے حق اور ان کے مجاہدانہ کارنامے دہلی، ۱۹۴۶ء (؟)
______ علمائے ہند کا شاندار ماضی، دہلی، ۱۹۵۷۔۶۰، ۴ جلدیں
محمد یعقوب، سوانح عمری محمد قاسم، در سوانح قاسمی، از مناظر احسن گیلانی دیوبند، ۱۹۵۳ء، (اول) ۴م ۲۲
محمڈن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس، مجموعہ ہائے ریزولیشن دہ سالہ۔۔ ۱۸۸۶۔۹۵ آگرہ،
۱۸۹۶
محمود الحسن دیوبندی، جمیعت علمائے ہند کے سالانہ اجلاس کا خطبہ صدارت، دہلی، ۱۹۲۰ء۔
______ عادلہ کاملہ، دیوبند، سن ندارد
______ مقالات دیوبند، سن ندارد
مدنی، حسین احمد نقش حیات، دہلی، ۱۹۵۳ء، ۲ جلدیں
______ ارشادات، دیوبند ۱۹۵۶ء
______ مکتوبات، دیوبند ۱۹۵۶ء
______ مودودی کے دستور و عقائد کی حقیقت، دیوبند، ۱۹۶۰ء
مودودی، ابوالاعلیٰ مسئلہ قومیت، پٹھان کوٹ، ۱۹۴۷ء

______ تفہیمات، لاہور، ۱۹۵۵ء

______ دعوتِ اسلامی، رامپور، ۱۹۵۶ء

______ مسئلہ جبر و قدر، لاہور، ۱۹۵۷ء

______ پردہ، لاہور، ۱۹۵۸ء

______ تاریخ اسلامی کا آئینی لائحۂ عمل، لاہور، ۱۹۵۸ء

______ اسلام اور جدید معاشی نظریات، لاہور، ۱۹۵۹ء

______ خطبات، لاہور، ۱۹۶۰ء

______ تنقیحات، لاہور، ۱۹۶۰ء

______ اسلام اور ضبطِ ولادت، لاہور، ۱۹۶۰ء

______ اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، لاہور، ۱۹۶۰ء

نانوتوی، محمد قاسم، انتشار الاسلام، دیوبند

______ مباحثہ شاہجہانپور، دیوبند

______ فیوضِ قاسمیہ، دیوبند

______ تقریر دلپذیر، دیوبند

______ گفتگو مذہبی، دیوبند، ۱۹۳۰ء

ندوی، ابوالحسنات ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء

ندوی، ابوالحسن علی، تاریخ دعوت و عزیمت، اعظم گڑھ، ۱۹۵۵-۶۳

ندوی، مسعود عالم، مولانا سندھی کا ایک ناقدانہ جائزہ، معارف، ستمبر ۱۹۴۳ء

______ ہندوستان کی پہلی اسلامی تاریخ، راولپنڈی، ۱۹۴۸ء

ولی اللہ شاہ عقد الجید، اردو ترجمہ دہلی، ۱۹۲۵ء

______ فیوض الحرمین اردو ترجمہ، ازایم سرور لاہور، ۱۹۴۷ء

______ حجۃ اللہ البالغہ، لاہور، ۱۹۵۳ء

______ الفوز الکبیر، دہلی، ۱۹۵۵ء

______ ازالۃ الخفا، کراچی، سن ندارد، ۲ جلدیں

______ سیاسی مکتوبات، مرتبہ کے اے نظامی، علی گڑھ، ۱۹۵۰ء

کتابیات نمبر ۲

(یورپین زبانوں میں)

آرنلڈ، ٹی ڈبلیو۔ دی پریچنگ آف اسلام، لندن، ۱۸۹۶ء

______ دی کیلفیٹ، لندن، ۱۹۲۴ء

آزاد، ابوالکلام۔ انڈیا ونز فریڈم، بمبئی، ۱۹۵۹ء

آغاخان، دیکھیے سلطان محمد شاہ

افشار، آئی اینڈ اے مہدوی
Documents inedits Concernants Syyed Jamal al-din Afghani.
تہران، ۱۹۶۳ء

احمد بریلوی، سید۔ نوٹس آف صراطِ مستقیم، جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، (اول)، (۱۹۳۲ء)

۴۷۹ - ۴۹۸

احمد خاں، سید۔ اسیئرز آن دی لائف آف محمد، (جلد اول) لندن، ۱۸۷۰ء

______ دی ٹروتھ اباوٹ خلافت لاہور، ۱۹۱۶ء

اقبال، جاوید۔ دی آئیڈیالوجی آف پاکستان اینڈ اٹس امپلی منٹیشن لاہور، ۱۹۵۹ء

اقبال، محمد۔ دی ڈیولپمنٹ آف میٹا فزکس اِن ایران، کیمبرج، ۱۹۰۸ء -

——— ریکنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام لندن، ۱۹۳۴ء

——— پریذیڈنشیل ایڈریس ایٹ اینول سیشن آف مسلم لیگ الہ آباد، ۱۹۳۰ء اشاعتِ دیگر درسی۔ ایچ فلپس اینڈ اورز ایڈیشن دی ایولیوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان، ۱۸۵۸ء تا ۱۹۴۷ء لندن، ۱۹۶۲ء

——— لیٹرز ٹو جناح، اشاعتِ دیگر دردی اسٹرگل فار انڈیپنڈنس، ۱۸۵۷ء–۱۹۴۷ء، کراچی، ۱۹۵۸ء

——— سلکٹڈ اسپیچز اینڈ رائٹنگز، لاہور، ۱۹۴۴ء

اکرام، ایس ایم، ہسٹری آف مسلم سولائزیشن ان انڈیا اینڈ پاکستان لاہور، ۱۹۶۱ء۔

——— مسلم سولائزیشن ان انڈیا، نیویارک، ۱۹۶۴ء

امیر علی، ایتھکس آف اسلام، کلکتہ، ۱۸۹۳ء

——— اے شارٹ ہسٹری آف سیراسینز، لندن، ۱۸۹۹ء (۱۹۶۱ء اشاعتِ دیگر)

——— محمڈن لاء (۱۹۱۲ء) طبع پنجم، کلکتہ، ۱۹۲۹ء، ۲ جلدیں

——— دی اسپرٹ آف اسلام لندن، ۱۹۲۲ء (۱۹۶۱ء اشاعتِ دیگر)

——— دی ماڈرنیٹی آف اسلام، اسلامک کلچر، (اول) (۱۹۲۷ء) ۱-۵

——— اسلامک ہیورس پروڈنیس اینڈ دی نیسیسٹی فار ریفارمز۔ اسلامک کلچر، (دوم) (۱۹۲۸ء) ۴۴–۴۷

——— میمائرز، اسلامک کلچر، (پنجم) (۱۹۳۱ء)، ۵۰۹، (ششم) (۱۹۳۲ء)، ۱–۱۸، ۱۶۳–۱۸۲، ۳۳۳–۳۶۲، ۵۰۴–۵۲۵

انٹرنیشنل اسلامک کولوکیم ایٹ لاہور، ۲۹ دسمبر ۵۷–۱۹۵۷ء، جنوری ۱۹۵۸ء پروسیڈنگز

انور شاہ، پریذیڈنشیل ایڈریس ٹو اینول سیشن آف جمیعت العلمائے ہند، پشاور، ۱۹۲۷ء

ایبٹ، ایف کے۔ مولانا مودودی آن قرآنک انٹرپریٹیشن، مسلم ورلڈ، ۴۸، (۱۹۵۸ء) ۱۹۰–۶

Elster, A. W., Perspectives sur les fonctions de la religion dans un pays en voie de developpment: Islam au Pakistan.

اینڈریوز، سی ایف۔ ذکا اللہ آف دہلی کیمبرج، ۱۹۲۹ء

بالجون، جے ایم ایس۔ ماڈرن مسلم قرآن انٹرپریٹیشن ۱۸۸۰ء—۱۹۶۰ء ۔لیڈن، ۱۹۶۱ء

______ اے ماڈرن مسلم ڈائیلاگ۔ ورلڈ آف اسلام، این ایس (سوئم) ۴-۳ (۱۹۵۴ء)

۲۰۰-۱۸۷ء

بائینڈر، ایل۔ ریلیجن اینڈ پالیٹکس ان پاکستان، برکلے اینڈ لاس اینجلس، ۱۹۶۱ء

برق، غلام جیلانی۔ اسلام دی ریلیجن آف ہیومینیٹی، لاہور، ۱۹۵۶ء

بلنٹ ڈبلیو ایس۔ دی سیکرٹ ہسٹری آف دی انگلش اکوپیشن آف ایجپٹ لندن، ۱۹۲۳ء

______ ڈائریز، لندن، ۱۹۳۲ء

The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal n.s. iii (1954)

Das islamische Colloquium in Lahore. Welt des Islam, n.s.v (1958), 228-34.

پیریٹ، آر۔

پاکستان کمیشن آن نیشنل ایجوکیشن جنوری تا اگست ۱۹۵۹ء۔ رپورٹ، کراچی، ۱۹۶۰ء

______ کونسٹی ٹیوشن کمیشن رپورٹ، کراچی، ۱۹۶۱ء

______ سب کمیٹی ٹو اگزامن سجیشنز ریسیوڈ فرام دی پبلک۔ بیسک پرنسپلز کمیٹی رپورٹ،

کراچی، ۱۹۵۱ء

پرویز، جی اے۔ فنڈامنٹلز آف اسلامک کونسٹی ٹیوشن، کراچی، ۱۹۵۶ء

______ اسلامک آئیڈیالوجی، لاہور، سن ندارد

______ دی قرآنز پولیٹیکل سسٹم لاہور، سن ندارد

______ وائے ڈو وی لیک کیریکٹر؟ لاہور، سن ندارد

پنجاب کورٹ آف انکوائری کونسٹیٹیوٹڈ .... ٹو انکوائر ان ٹو دی پنجاب ڈسٹربینسز آف

۱۹۵۳ء، (صدر، ایم منیر) رپورٹ، ۱۹۵۴ء

چراغ علی مولوی۔ دی پروپوزڈ پولیٹیکل لیگل اینڈ سوشل ریفارمز ان دی اوٹومن ایمپائر اینڈ

اور محمڈن اسٹیٹس، بمبئی، ۱۸۸۳ء

——— اے کریٹیکل ایکسپوزیشن آف دی پاپولر جہاد۔ کلکتہ، ۱۸۸۵ء حسین عابد، ایس

انڈین کلچر لاہور، ۱۹۶۳ء

حلیم پاشا، پرنس سعید۔ دی ریفارم آف مسلم سوسائٹی۔ انگریزی ترجمہ لاہور، ۱۹۲۶ء (اشاعت دیگر، اسلامک کلچر، جنوری، ۱۹۲۷ء)

ڈار، بی اے۔ دی ریلجس تھاٹ آف سید احمد خان لاہور، ۱۹۵۷ء، روزن تھال ای آئی جے۔

دی رول آف اسلام ان دی ماڈرن نیشنل اسٹیٹ، ایئر بک آف ورلڈ افیئرز، ۱۹۶۲ء

سلطان محمد شاہ، سر آغا خان۔ دی میمائیرز آف آغا خان: ورلڈ اینف اینڈ ٹائم، لندن، ۱۹۵۴ء

اسمتھ، ڈونالڈ ای۔ انڈیا ایز اے سیکولر اسٹیٹ۔ پرنسٹن، ۱۹۶۳ء

اسمتھ، ولفرڈ کینٹول۔ ماڈرن اسلام ان انڈیا، لندن، ۱۹۴۶ء

——— پاکستان ایز این اسلامک اسٹیٹ، لاہور، ۱۹۵۱ء

——— اسلام ان ماڈرن ہسٹری، پرنسٹن ۱۹۵۵ء

Stochoukine, Ivan. Les miniatures indiennes de l'epoque des Grands Moguls au Musee du Louvre. Paris, 1929.

شمل، اے۔ جبرائیلز ونگ، لیڈن، ۱۹۶۳ء۔

شیخ، این اے۔ سم اسپکٹس آف دی کونسٹیٹیوشن اینڈ اکنامکس آف پاکستان، ووکنگ، ۱۹۶۱ء

صدیقی، محمد زبیر۔ حدیث لٹریچر، کلکتہ، ۱۹۶۱ء

عبدالحکیم، خلیفہ۔ اسلامک آئیڈیالوجی، لاہور، ۱۹۵۳ء

——— اسلام اینڈ کمیونزم، لاہور، ۱۹۵۳ء

عزیز احمد۔ اسلامک کلچر ان دی انڈین انوائرنمنٹ، لندن، ۱۹۶۴ء

عزیز، کے کے۔ برٹش اینڈ مسلم انڈیا، لندن، ۱۹۶۳ء

علی محمد، مولانا۔ سلکٹ رائیٹنگز اینڈ اسپیچز، مرتبہ افضل اقبال، لاہور، ۱۹۶۳ء ۲ جلدیں

فارقوہر، جے این۔ ماڈرن ریلیجس موومنٹ ان انڈیا، لندن، ۱۹۲۴ء

فلپس، سی ایچ اینڈ اورز (مرتبین) دی ایولوشن آف انڈیا اینڈ پاکستان ۱۸۵۸ء-۱۹۴۷ء، لندن ۱۹۶۲ء

فیضی، اے اے اے۔ اے ماڈرن اپروچ ٹو اسلام، بمبئی، ۱۹۶۳ء

——— آؤٹ لائینز آف محمڈن لاء، لندن، ۱۹۶۴ء

فیوک، جے ایس

Muhammad Iqbal und der Indomuslimische Modernismus in Westostliche Abhandlung R. Tschudi zum 70 Geburstag uberreicht. Wiesbaden, 1954.

قریشی، انور اقبال۔ اسلام اینڈ دی تھیوری آف انٹرسٹ لاہور، ۱۹۶۱ء

کلاک، آر۔ دی پنجاب اینڈ سندھ مشنز، لندن، ۱۸۸۵ء

محمڈن اینگلو اورینٹل کالج۔ اسپیچز اینڈ ایڈریسز... علی گڑھ، ۱۸۸۸ء

معین الدین احمد خاں۔ اے ببلیوگرافیکل انٹروڈکشن ٹو ماڈرن اسلامک ڈویلپمنٹ ان انڈیا اینڈ پاکستان، ۱۷۰۰ء ۔ ۱۹۵۵ء، جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ، ۱۹۵۹ء

ملک، حفیظ۔ مسلم نیشنل ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان، واشنگٹن، ۱۹۶۳ء

مودودی، سید ابوالاعلیٰ۔ ٹوورڈز انڈرسٹینڈنگ اسلام، انگریزی ترجمہ، کے احمد، لاہور، ۱۹۶۰ء

——— اسلامک لاء اینڈ کانسٹیٹیوشن لاہور، ۱۹۶۰ء

——— اور دیگر "اسٹڈیز ان دی فیملی لاء آف اسلام" کراچی، ۱۹۶۱ء

مورلے، ڈبلیو ایچ۔ دی ایڈمنسٹریشن آف جسٹس ان برٹش انڈیا، لندن، ۱۸۵۸ء

میکڈونلف، شیلا۔ این آئیڈیالوجی فار پاکستان: اے اسٹڈی آف دی ورکس آف غلام احمد پرویز (غیر مطبوعہ پی ایچ ڈی مقالہ میگل یونیورسٹی مانٹریال، ۱۹۶۳ء

ندوی، ابوالحسن علی۔ اسلام اینڈ دی ورلڈ، انگریزی ترجمہ لاہور، سن ندارد

ویبری، ای ایم۔ اسلام اینڈ کرسچینٹی ان انڈیا اینڈ دی فار ایسٹ، نیویارک، ۱۹۰۷ء

ہنٹر، ڈبلیو ڈبلیو۔ دی انڈین مسلمانز، لندن، ۱۸۷۱ء

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE : LAHORE : PAKISTAN

ادارہ ثقافت اسلامیہ